# Revue

de

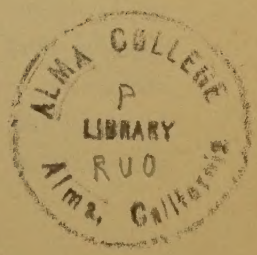
# l'Université d'Ottawa

Ottawa. University.

# Revue

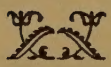
de

# l'Université d'Ottawa




## 1956

## vingt-sixième année



**L'Université d'Ottawa**
**Canada**

45056

v.26
1956

# *Le moyen âge*

## *Considérations sur le sens et le sort d'une époque historique*

> **La méthode historique la plus scrupuleuse n'atteindrait pas à la parfaite clairvoyance si elle ne se mêlait de quelque pieuse sympathie.**
>
> (A. Pauphilet, *Les legs du Moyen Age*, 63.)

Entrez, par un beau matin, dans une cathédrale gothique, arrêtez-vous devant n'importe quel vitrail, vous y verrez des figures sans relief, sans harmonie, des corps sans volume, des visages raides, des lignes confuses. Le soleil n'a pas encore paru à l'horizon. Attendez huit heures, neuf heures... voici que les rayons percent la verrière, traversent les figures, qui subitement s'animent comme par enchantement. C'est une fête pour les yeux, un réjouissement pour l'esprit. Vous plongez dans une atmosphère d'épopée, de drame, de lyrisme, dans un monde extrêmement chaud, peuplé d'êtres aux multiples couleurs, qui semblent monter, par leur attitude, « une faction de prière [1] ». C'est le monde de la vie dans son aspect le plus sacré, le plus riche.

* * *

L'œuvre au moyen âge se conçoit dans la lumière et pour la lumière [2]. Elle ne reflète ses vives couleurs qu'en la baignant de ces mêmes rayons qui l'ont traversée. C'est la lumière d'une foi vive, opérante, d'une pensée constructive. Elle éclaire les halls des écoles

[1] Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 478.

[2] Voir E. De Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale*, t. III, p. 9 : au moyen âge « l'admiration de la lumière inspire... elle est une des sources fondamentales de la création artistique ». Voir Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 459 : « La technique gothique appelle de tout son désir la lumière. » « Tout est un — disait Robert Grosseteste dans sa métaphysique de la lumière — issu de la perfection d'une lumière unique et les choses multiples ne sont multiples que grâce à la multiplication de la lumière même » (cité par E. Bréhier, *Moyen Age et Renaissance*, p. 692-693). Ce concept et ce besoin de lumière, on peut les saisir à tout moment dans la propriété de termes, dans la clarté d'analyses, dans la netteté de constructions des philosophes et des théologiens... (voir M.-D. Chenu, *Introduction à l'Etude de saint Thomas*, p. 99).

abbatiales, cathédrales, capitulaires qui groupent autour de l'écolâtre soit les cadets des familles seigneuriales, soit les humbles enfants du peuple, donnant à ces derniers la possibilité de monter jusqu'au sommet de l'échelle sociale. Elle caresse les murs des *Studiums* de Bologne, d'Oxford, de Padoue, de Naples, de Toulouse, de Cologne, de Salamanque... résonnants des bruits d'une jeunesse nouvelle [3]. Surtout elle illumine la marche ascendante de la jurande des maîtres et écoliers parisiens, brûle de ses rayons concentrés la mèche de la « lampe resplendissante dans la Maison du Seigneur [4] », réchauffe la *pauperrima domus* de maître Sorbon; partout elle réverbère contre les sceaux des universités naissantes. C'est elle aussi qui flamboie sur la pierre, sur le vitrail, sur le livre — oh ! la clarté qui jaillit d'une page calligraphiée ! — c'est elle qui envahit la bibliothèque, se posant sur les parchemins enluminés, qui éclaircit les articles des sommes et les laisses des chansons, qui se projette passionnément sur l'objet de la connaissance et qui fait éclore les germes des sciences nouvelles [5]. Nous la voyons traverser les trois cathédrales, suivant l'expression de G. Cohen, celles des arts plastique, musical et littéraire [6], pénétrer dans les salles des Maisons-Dieu pour y glisser un rayon d'espérance. Les cottes d'armes, les heaumes ou les écus des *fervestus* brillent de ses reflets en bataille *champel* et jusqu'au fond des vallées, où le son de l'olifant ramène des

[3] Avide de liberté et de démocratie, cette jeunesse est née dans le nouveau cadre institutionnel de la bourgeoisie (voir M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 14-16).

[4] Alexandre IV, dans *Bullarium a. collectio*, Rome, 1740, t. III, p. 353.

[5] « C'est à la suite d'une évolution où un saint Thomas d'Aquin, un Roger Bacon ont annoncé dès le XIIIe siècle une conception nouvelle de la pensée, fondée sur l'expérience et l'étude de la nature... que vient se situer Vinci » (M. Huyghe, dans *Nouvelles littéraires*, 10 avril 1952). Voir à ce sujet C. Crombie, *Augustine to Galileo: the History of Science, A.D. 400-1650*, London, The Falcon Press, 1952; id., *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100-1700*, Oxford, Clarendon Press, 1953 (voir ch. IV et VIII). « The greatest contribution of mediævalism to the formation of the scientific movement was the inexpugnable belief that every detailed occurrence can be correlated with its antecedents in a perfectly definite manner, exemplifying general principles » (M. A. Lunn, *The Pedigree of Science*, dans *The Revolt against Reason*, p. 67, 72, 75-76). Le moyen âge ne se nourrit pas principalement de « bestiaires » et de « lapidaires »; pour avoir une juste idée des connaissances scientifiques de cette époque, il faut lire Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Raymond Lulle et Roger Bacon (sur sa notion d'expérience, voir E. Bréhier, *Moyen Age et Renaissance*, p. 698); il faut étudier attentivement la technique audacieuse des ingénieurs, des architectes, des artisans (E. Bréhier, *op. cit.*, p. 697); il faut en connaître surtout les inventions (voir G. Cohen, *La Vie littéraire en France au Moyen Age*, p. 451-452). « Fors' anche avevano qualche segreto che a noi manca oggidì » (Muratori, *Dissertazioni sopra le Antichita' Italiche*, t. II, p. 217-218). Voir aussi Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, Paris, 1722, p. XIX.

[6] G. Cohen, *La Vie littéraire en France au Moyen Age*, p. 253.

forces nouvelles et assure la victoire au profit de l'idéal chevaleresque. Cette même lumière — pas exclusive, il est vrai — met en branle une nuée de croisés, presse le peuple lombard autour du Carroccio, éclaire les chapelles des corporations d'arts et métiers, les ateliers des artisans, les beffrois des communes et — n'oublions pas — les routes, si poussiéreuses soient-elles, des marchands.

Ce monde éloigné, dont les trois périodes de tâtonnement, d'équilibre et de glissement vers la ruine [7] semblent suivre parfaitement les lois physiologiques de tout organisme humain, a condensé le meilleur de lui-même dans un espace de trois cents ans, de saint Anselme à Dante. La civilisation de ces trois siècles nous révèle l'âme la plus pure et la plus originale de ce que nous avons l'habitude d'appeler moyen âge [8]. Nous y voyons une papauté qui lentement s'affirme, nonobstant la main intrigante de l'homme, soit-elle noble, impériale ou populaire, et qui réussit à souder les chrétiens, à leur donner une conscience communautaire, à faire vivre l'Europe de la même nourriture spirituelle [9]; une papauté qui veille sur les intérêts communs de la foi, qui pousse la chrétienté sur les chemins de la conquête et qui, suivant une logique toute médiévale [10], pour mieux bâtir la Cité de Dieu sur terre, se déclare, de Grégoire VII à Boniface VIII, maîtresse des « deux glaives », le spirituel et le temporel. Nous y observons un empire revêtu d'une *forme sacrale* assez précaire, toujours empiétant sur le terrain sacré et toujours récalcitrant contre sa *fonction ministérielle* [11], se dissolvant au profit de plusieurs royaumes, notamment la France et la Grande-Bretagne; un système féodal « né de la terre et faisant corps avec elle [12] », où suzerains, vassaux, vavassaux, serfs et vilains forment les rouages d'une grande machine, basée sur une stricte hiérarchie pyramidale [13]; nous y remarquons des communes florissantes, avides de gloire

7 Voir Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 14.

8 C'est justement sur cette période que nous voudrions arrêter notre attention. Dans un tableau synthétique comme celui-ci, on doit forcément s'en tenir à l'essentiel et se limiter au temps qui l'a le mieux exprimé.

9 Voir J. Maritain, *Humanisme intégral*, p. 153 : « Il y avait alors une communauté temporelle chrétienne, où les querelles nationales étaient des querelles de famille et ne brisaient pas l'unité de la culture; il y avait une Europe chrétienne. »

10 Elle avait comme base un augustinisme politique mal compris.

11 Voir J. Maritain, *op. cit.*, p. 150, 155.

12 Voir Daniel-Rops, *op. cit.*, p. 30.

13 Voir J. Calmette, *Le Monde féodal*, p. 186; L. Génicot, *Les Lignes de Faîte du Moyen Age*, p. 149 et suiv.

et de liberté, qu'elles ne réussissent cependant pas à défendre. Les faces de cette étonnante pyramide sont peuplées de philosophes et de théologiens passionnément controversistes, d'*escholiers* turbulents, de juristes opposant et juxtaposant droit à droit, de copistes vrais « scribes de Dieu », transmetteurs silencieux du savoir. Elles sont sillonnées de chevaliers errants qui, au bout de leurs quêtes d'amour et de gloire, s'agenouillent devant le Saint-Graal ou le saint Tombeau. Elles sont traversées de bâtisseurs de cathédrales, de maîtres imagiers, de moines réformateurs, de *giullari di Dio* célébrant les merveilles du monde créé ou viellant en l'honneur de Notre-Dame, de trouvères égayant de leurs vers chantés foires et châteaux, de commerçants avides et de pèlerins parcourant les grandes routes « jalonnées de sanctuaires [14] ». Les arêtes saillantes sont formées de nombreux génies dans le domaine de l'art et de la pensée, et de ces hérauts de la sainteté dont la mission est d'insérer un nouveau levain dans la pâte quand elle est prête à retomber [15]. Des lignes de base, qui accusent du mouvement depuis l'an mille, sort une force nouvelle qui va progressivement minant l'équilibre des cadres sociaux, une bourgeoisie consciente de sa force créatrice.

Ce monde, sorti d'un mélange de races et de peuples que l'Église a réunis sous le signe de la Croix, vit et respire, en principe, dans le climat idéal d'une « harmonie tripartite [16] ». Ce qui paraît ou ce qui est réellement désordre s'explique facilement par les crises de croissance qu'il traverse et qui lui donnent de nouvelles dimensions.

La société de ces trois siècles, nourrie de foi, d'espérance, de pensée plus que nulle autre, produit des œuvres et des institutions qui portent le sceau de la sagesse, de l'équilibre [17], et qui sont à la base de la

[14] Voir J. Bédier, *La Chanson de Roland, Commentaires et Glossaire*, p. 30.

[15] Voir Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 155.

[16] « D'une classe qui prie, d'une classe qui combat, d'une classe qui travaille » (Daniel-Rops, *op. cit.*, p. 26). Cette division en trois classes a duré jusqu'à la Révolution française (voir M. J. Huizinga, *Autunno del Medio Evo*, trad. ital., p. 73 et suiv.). Selon M.-F. Thalamas, la structure sociale médiévale a été seigneuriale, paysanne et artisanale (*La Société seigneuriale française*, ch. IX, p. 173 et 236). Quoi qu'il en soit de ces divisions, n'allons pas croire qu'elles présentent des coupes nettes, précises et que tous les « états », les « ordres » dont le moyen âge est riche, constituent autant de classes nettement distinguées avec des limites infranchissables, des privilèges bien définis. Au moyen âge, les idéals et les intérêts sont trop communs pour tracer des frontières.

[17] Il est vrai qu'il ne s'agit pas d'un équilibre statique, mais plutôt d'un « équilibre de tension et de mouvement » (J. Maritain, *Humanisme intégral*, p. 143).

civilisation moderne [18]. Elle écrit, chante, brode, colorie et, ce qui paraît étrange mais qui n'est pas moins vrai, elle bouge et bâtit à la fois [19]. Passionnément attachée à son Église, elle se bat pour la défendre et la propager; car, même en la critiquant, elle l'aime. D'ailleurs l'action de cette mère n'est-elle pas à la base de l'esprit chevaleresque qui met l'accent sur la noblesse du cœur, le respect pour la femme, pour le travail, pour le livre, pour la citadelle du savoir ? Ne favorise-t-elle pas la paix et par là la prospérité, l'éclosion des lettres, des arts, notamment du théâtre, l'affranchissement de l'homme du servage et la création de ce climat de liberté respectueuse de la loi qui nous est cher [20] ? Sur cette société souffle puissamment l'esprit, l'esprit de *géométrie* dans l'École, l'esprit de *finesse* dans les arts et dans la vie. Il ne peut pas souffler tout le temps; on pourrait dire ce que Claudel affirmait d'un poète : « Il y a des reprises d'haleine, il y a des chutes brutales comme en avion [21] »; mais parfois cet esprit est si véhément dans sa course, qu'on a l'impression de ne pouvoir le vaincre ou le dépasser, soit qu'il effleure de son aile la cathédrale de Senlis ou le campanile de Giotto, soit qu'il touche de sa baguette magique la page de Dante ou de saint Thomas.

* * *

L'homme au moyen âge ne piétine pas sur place; il est en marche suivant un itinéraire qui mène droit à son but, *in Deum*. La route peut être longue et difficile car, à chaque détour, il peut y avoir le Malin et sa clique de *pute estrace* [22], ou la terrible *maisnie Hellequin* [23],

[18] Sur la continuité du moyen âge et son influence sur l'âme moderne, voir les études de P. Rota, *Introduzione alla Storia del Medio Evo*, et de L. Sorrento, *Medievalia*; voir aussi L. Génicot, *Les Lignes de Faîte du Moyen Age*, p. 271 et suiv.

[19] « Deux activités qui peuvent paraître inconciliables et qui ont pourtant coexisté » (R. Pernoud, *Lumières du Moyen Age*, p. 255). C'est vraiment une aventure centrée sur le mouvement, que la construction des grands édifices comme les cathédrales (Pierre du Colombier, *Les Chantiers des Cathédrales*, Paris, Picard, 1954).

[20] Sur la double action de l'Eglise (extérieure et intérieure) dans la société, voir L. Génicot, *op. cit.*, p. 153 et suiv.

[21] Voir dans le *Figaro littéraire*, 31 mai 1952 : *Les deux abîmes*.

[22] Voir Rutebeuf, *Le Miracle de Théophile*, éd. Jubinal, t. II, v. 513.

[23] Voir G. Cohen, *La Vie littéraire en France au Moyen Age*, p. 23. Voir à ce propos Hélinand, *De cognitione sui* (Migne, *P.L.*, t. 212, col. 733) : « sunt dæmones se in equos transformantes, quorum sessores sunt animæ miserrimæ peccatis oneratæ ». Peut-être M. Daniel-Rops n'a-t-il pas tout à fait tort quand il affirme : « il n'est pas exclu que dans cette démonologie quotidienne il y ait pas mal d'ironie sous-jacente et que les croyants du moyen âge aient souri de ces monstres familiers » (*L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 54).

l'effrayant ou le séduisant par l'offre d'appétissantes nourritures terrestres; mais les êtres qui la bordent ont des « regards familiers » : ce sont les vestiges de Dieu et, partant, des guides sûrs. S'il s'arrête pour s'interroger, la réponse satisfaisante vient d'en haut dissiper ses nuages. Sur mer, obligé de faire son *passagium*, il trouve partout des phares pour l'éclairer et ses plongeons dans le péché ne lui révèlent pas cette espèce de flore sous-marine, pâle et morbide, qui étale ses produits sur la table des jurys littéraires de nos jours. Sur terre, baigné de pluie et de soleil, couvert de poussière ou barbouillé de crotte, il pousse son fardeau sur le chemin montant du salut, sur lequel il trouve l'aide nécessaire, le secours infaillible et au bout duquel il est bien sûr de rencontrer son Sauveur. Il y a des arrêts, des chutes, des blessures, il y a aussi des courses merveilleuses et, ce qui est très important, il y a des cris d'angoisse et de joie; car cet homme n'est pas muet : prêt à proclamer ses exploits d'*outrée* et de *reconquista* [24], ou les inventions de son esprit, il n'a nulle envie de cacher ses peines; au contraire, quand le malheur de la prison ou de l'exil, de la lèpre ou de la pauvreté le frappe, son âme se dégourdit et il sait en tirer des notes harmonieuses d'une profonde résonance. S'il lance des appels, il se sent exaucé : à l'extrémité de cette échelle qui joint la terre au ciel, n'y a-t-il pas une bonne Mère compatissante, toujours secourable, qui est devant Dieu *omnipotentia supplex*, le seul aqueduc des faveurs célestes [25] ? Certes la Vierge-Mère qu'il prie tendrement, qu'il célèbre d'un ton si touchant comme « rosier qui porte rose-blanche et vermeille [26] », qu'il supplie « com folz li crie merci de sa folour [27] », cette « Eva la bestornée [28] » se fait son Avocate devant le Souverain Juge [29] et le défend vigoureusement — parfois d'une manière déconcer-

[24] Daniel-Rops, *op. cit.*, p. 604 et suiv.

[25] Voir saint Bernard dans Migne, *P.L.*, t. 183, col. 440. Suivant l'expression de M. V. Gripkey (*The Blessed Virgin*, 221), la Vierge au moyen âge, si puissante qu'elle soit, « is a power before the throne, not the power behind the throne ».

[26] Rutebeuf, *Ave Maria*, v. 116.

[27] Id., *Une Chanson de Nostre-Dame*, v. 12.

[28] Id., *Les IX Joies Nostre-Dame*, v. 159.

[29] Saint Bernard (Migne, *P.L.*, t. 183, col. 415) : « Advocatam præmisit peregrinatio nostra, quæ tamquam Judicis mater et mater misericordiæ suppliciter et efficaciter salutis nostræ negotia pertractabit. »

tante, il est vrai, — même s'il s'agit d'un Théophilus « marvoié par despérance [30] » déjà livré à Satan par des « lettres pendanz [31] ».

Cet homme croit profondément. Son monde intérieur — a-t-on justement remarqué — est « traversé par les sollicitations de la grâce actuelle [32] ». Sous le regard de Dieu « il se sent humble, désarmé; aussi éprouve-t-il le besoin de situer entre le Tout-Puissant et lui des intermédiaires, des saints [33] ». D'ailleurs il est très sensible à l'appel de la sainteté et il n'a cure de quitter le monde, l'école, le tournoi ou sa vielle de troubadour pour le couvent [34]. Mais n'allons pas croire que cette « foi de charbonnier » dont on parle à tort et à travers, soit le cachet d'une naïveté d'enfant. Elle féconde l'œuvre de Dante, de Giotto, de saint Bernard, de saint Thomas, de Louis XI, du Grand Perrotin comme de Villard de Honnecourt et de Jean Mignot. Justement on a dit qu'elle a « les yeux grands ouverts [35] », *quærens intellectum*, c'est-à-dire poussant la connaissance au-delà des limites de la raison. Or cette foi exalte tout son être, imprime à son action un mouvement ascensionnel et lui donne la certitude « créatrice de grandes choses [36] », des œuvres qu'il modèle sur des « formes sacrales [37] » intérieurement conçues. Il est vrai que cette exaltation, quand elle est basée sur des tons émotifs, le fourvoie, le pousse à la rébellion contre l'emprise de l'intelligence et le cadre institutionnel de l'Église, à chercher son salut dans un puritanisme anarchique, à outrer la vertu jusqu'à la pratique de l'*endura* [38]. Il est vrai aussi qu'elle lui fait mêler parfois le monde authentiquement surnaturel avec le monde merveilleux que sa prodigieuse fantaisie ne cesse de créer. Mais ces

30 Rutebeuf, *Ave Maria*, v. 59.
31 Rutebeuf, *Le Miracle de Théophile*, v. 250.
32 J. Maritain, *Humanisme intégral*, p. 18.
33 Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 63.
34 Surtout quand l'idéal chrétien est présenté par un saint Bernard, un saint François d'Assise ou un saint Dominique. En Allemagne, suivant le *Chronicon* de Bernold de Constance (Migne, *P.L.*, t. 148, col. 1407-1408), vers la fin du XI^e siècle, « virorum sed et feminarum innumerabilis multitudo... et filiæ rusticorum innumeræ » s'acheminaient vers le couvent. Voir aussi M.-D. Chenu, *Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique*, dans *R.H.E.*, t. 49, n° 1, p. 74.
35 Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 76.
36 *Ib.*, p. 49.
37 J. Maritain, *Humanisme intégral*, p. 23. C'est cette conception sacrale du temporel, affirme le même auteur, qui le porte à l'utopie théocratique, à cette « réalisation effective du royaume de Dieu — au moins dans les apparences et dans les pompes de la vie sociale » (*ibid.*, p. 112).
38 R. A. Knox, *Enthusiasm*, ch. VI, p. 92-116 : *The pattern of mediæval heresy.*

écarts, qui sont d'ailleurs de toutes les époques mouvementées, ne forment que les déchets des mets substantiels dont il se nourrit [39].

Cet homme n'a pas du tout l'esprit borné [40]. On aime parfois à le peindre totalement absorbé dans la lecture de quelque *Bestiaire* ou *Lapidaire*, ou béatement satisfait de sa *Légende dorée*, tout à fait ignorant de ce qui se passe en ce monde. C'est là une fausse image [41]. L'homme au moyen âge connaît sa Bible — à travers la lettre ou l'image, peu importe — il la connaît dans tous les détails, il y trouve une bonne nourriture pour son esprit; en même temps il sait résoudre les problèmes techniques concernant la résistance des matériaux, la voûte et le dôme lancés sur la croisée des nefs; il sait peindre merveilleusement sur verre suivant des procédés dont on ignore à présent le secret, il sait donner à la pierre un langage noble et populaire à la fois [42]; il connaît les différents problèmes juridiques touchant de nombreuses associations; il connaît les complexes opérations bancaires et les techniques électorales qui sont en vigueur même de nos jours [43]. Il a un immense désir de savoir, de s'instruire, il a surtout la passion des idées. Si on le trouve parfois plongé dans la spéculation la plus haute, il ne poursuit pas des papillons dans les nuages, car de quelque façon « les principes s'incarnent devant lui et les erreurs revêtent des faces humaines [44] ».

39 C'est l'enthousiasme, selon M^gr R. Knox, qui a engendré l'hérésie. Mais justement il ajoute : « enthusiasm is a desease not of the starved, but of the full-fed organism » (*op. cit.*, p. 105). Sur l'hérésie au moyen âge, voir aussi A. Dondaine, *L'Origine de l'Hérésie médiévale* : l'auteur démolit la thèse de M. R. Morghen (*Medio Evo cristiano*, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, genn.-apr. 1952, p. 53) qui considère l'hérésie au moyen âge comme une manifestation de la nouvelle conscience religieuse des classes populaires, du laïcat. Voir également M.-D. Chenu, *Moines, clercs, laïcs...*, dans *R.H.E.*, vol. 49, n° 1, p. 84 : « Erreurs et excès ne sont que les pointes inverties de cet esprit nouveau dont nous voyons les accointances dans l'évolution des institutions les plus profondément chrétiennes, au niveau même du réveil évangélique et de sa ferveur créatrice. »

40 M. I. Siciliano définit le moyen âge de cette façon : « âge au front borné » (*Villon et les Thèmes poétiques au Moyen Age*, p. 261); ses textes « alignés à perte de vue » (*ibid.*, p. XV) ne nous persuadent pas, surtout quand ils sont là pour *définir*, fût-ce une période *poétique*.

41 « Cognitio rerum humanarum — affirme saint Bonaventure — magna pars est nostræ notitiæ » (*In III Sentent.*, 35, dub. I, éd. Quaracchi, t. III, p. 787).

42 C'est parce que l'art n'est pas « isolé de son âme par quelque système esthétique » (J. Maritain, *Art et Scolastique*, p. 98). La technique médiévale apparaît, dit B. Gille, « comme un champ d'étude fort intéressant. Nous n'en sommes malheureusement qu'aux balbutiements » (*Esprit et Civilisation techniques au Moyen Age*, p. 25).

43 Voir L. Moulin, *Les Origines religieuses des Techniques électorales et délib. mod.*, dans *Revue intern. d'histoire polit. et constit.*, 1953, p. 106.

44 Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 752.

Si son regard est souvent « détourné de soi-même », s'il est « insoucieux des prises de conscience réflexes[45] », c'est que les yeux et le cœur sont attachés à la Cité de Dieu qu'il est en train de bâtir; ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs de travailler à son profit, ni d'ouvrer artistiquement, suivant un rythme tout intérieur et modelant la forme extérieure sur une mystique de nombres qui lui est familière[46]. S'il ignore toute perspective au physique — il faut pour cela attendre le Quattrocento — sur un plan moral et spirituel, il a un sens très prononcé pour le relief et la profondeur. Faut-il croire à sa *desmesure*[47] ? Certes, elle est plus qu'évidente à l'homme moderne auquel le moule classique ou la visière positiviste a donné des habitudes d'esprit. Mais, au vrai, cette outrance, envisagée sur un plan spirituel ou moral, est l'apanage de l'humanité à chaque époque de son histoire, et considérée sur un plan artistique ou littéraire, elle a toujours été très vivace; même de nos jours, ce lierre ne cesse de ramper[48]. D'ailleurs l'homme du moyen âge, loin d'ignorer ou de sous-estimer la mesure[49], connaît parfaitement l'art de « plaire et toucher[50] »; l'art d'attirer non seulement les connaisseurs, mais d'immenses audiences, même si ses ouvrages, ses romans, ses sermons, où « le début et la fin » ne répondent pas « au milieu », trahissent l'impatience des limites, l'effort constructif et le mouvement plutôt brusque.

D'ailleurs le mouvement prend tout son être. Croisé ou décroisé, chevalier ou vilain, clerc ou laïc, le voilà acheminé vers le tournoi ou

45 J. Maritain, *Humanisme intégral*, p. 18-22.

46 Voir G. Cohen, *La Vie littéraire en France au Moyen Age*, p. 168; V. E. Hopper, *Mediæval Number Symbolism*, p. 105.

47 Voir L. Siciliano, *Medio Evo e Rinascimento*, p. 109 et suiv.; G. Saitta, *Per l'intelligenza dell'Umanesimo e del Rinasc.*, dans *Giornale critico della Filosofia ital.*, 1950, II.

48 Faut-il rappeler les formes nihilistes et surréalistes et « tous ces courants... tendant à pousser l'inconscient dans la vie » ? (H. Clouard, *Histoire de la Littérature française*, p. 160).

49 « Mielz valt mesure que ne fait estultie » disait Olivier (*Chanson de Roland*, v. 1725). Rappelons que l'idéal de courtoisie créé au moyen âge est un idéal d'équilibre moral. Il est aisé aussi de trouver cette *mesure* sur la pierre et sur la page.

50 On a vu récemment jouer dans nos salles de théâtre et sur les parvis de nos églises des *Miracles* et des *Mystères*; pièces manquées ou rébarbatives, suivant les experts; le fait est qu'elles ont attiré l'attention du public, qu'elles ont plu, qu'elles ont touché et même ébranlé des âmes à tel point qu'on y a vu, comme autrefois, un *jeu de Dieu* (voir G. Cohen, *La Vie littéraire en France au Moyen Age*, p. 256, et article du même auteur dans Dumanoir, *Maria*, t. II, p. 31). Sur l'esprit du théâtre médiéval, ses imitations, son emprise sur le public moderne, voir J. Maritain, *Art et Scolastique*, p. 150 et suiv.

le couvent, vers l'école ou la foire, vers la Terre sainte, vers la terre « paienur » ou vers la terre à défricher [51]. La paix de la maison, le repos après le combat ou le travail des champs ne semblent pas l'attirer beaucoup. Cet homme courageux est toujours appelé à jouter de lance ou d'esprit [52], et quand il fait « remenance », à l'appel d'une nouvelle croisade, il sent le besoin de s'excuser, de porter ses bonnes raisons [53]; peut-être a-t-il conscience que quelque chose s'effondre en lui. Au fond, c'est un homme sincère, d'une franchise que nous dirions impolie, parfois impitoyable, qui ne prend pas garde d'attaquer et de railler les défaillances des grands ou des clercs. Si respectueux qu'il soit de l'Église, il ne ménage pas sa critique — c'est pourtant la critique de l'enfant qui se sent encore dans le giron de sa mère, — il se heurte parfois à l'autorité, il juge librement, il déclare préférer prud'homie à béguinage... Ce n'est pas surtout un isolé, un clôturé, un *emmuré*, bien que les exemples abondent et que cet âge soit riche en mystiques. Il aime à s'associer dans le travail, dans le commerce, dans la prière; il aime les assemblées, les confréries, les puys, les diètes, les processions; il aime à se grouper à l'école, au couvent, au marché et surtout à l'église qu'il a bâtie de ses mains, où il va prier et s'instruire, où il accourt écouter passionnément et bruyamment interrompre, si bon lui semble, tel ou tel prédicateur [54].

Assoiffé de plaisirs, il ne laisse passer aucune occasion de prendre ses ébats, de plaisanter devant les cocasseries de la vie quotidienne, de se réjouir devant le spectacle de la nature et de l'art [55].

Cet homme est très intéressé à la *substance* des choses, sans doute, mais il n'est pas moins enchanté devant le resplendissement de la forme [56]. On le voit certainement sous une fausse perspective quand

[51] La civilisation commence, suivant M. H. Focillon (*L'An Mil*, p. 67), par « la lutte contre la forêt qui, avec le défrichement et l'asséchement, fut une des grandes tâches du XI^e siècle ».

[52] Les clercs aussi ont leur tournoi : la dispute (voir M.-D. Chenu, *Introduction à l'Etude de saint Thomas*, p. 75).

[53] On portait parfois des raisons pas mal convaincantes. Le bon Joinville restait chez lui « pour ouvrer au gré de Dieu ».

[54] Voir R. Pernoud, *Lumière du Moyen Age*, p. 131 : « Le rôle didactique des clercs était alors immense... Le prédicateur s'adressait à l'auditoire... admettait même ses rumeurs, ses apostrophes. » On ne saurait approuver l'article de A. Del Monte sur le sens de solitude au moyen âge (voir *Filol. Rom.*, 1954, fasc. II).

[55] Voir E. Gilson, *Héloïse et Abélard*, p. 189 (trad. ital.).

[56] Voir J. Maritain, *Art et Scolastique*, p. 38.

on le peint *obsédé, hanté, affolé* par la pensée de la mort[57] ou « tremblant devant je ne sais quelle terreur de l'an mille[58] ». Il aime tellement la vie ! Il y est même trop attaché : nombre de sermons et de traités lui rappelant la fugacité du temps, et les fins dernières sont là pour le prouver. Il aime tout ce qui a les couleurs de la vie. Le voilà ébloui devant l'éclat de l'or, de la pourpre, des reliquaires, des châsses, des coffrets, devant les ciselures des crosses, des gemellions; le voilà séduit par la somptuosité des habits de gala[59], par la finesse des vêtements soyeux, des broderies, des tapisseries; il est enchanté à la vue des belles fresques, des rutilants vitraux, des armures étincelantes, devant les riches décors de la mise en scène simultanée[60], ou devant ces musées d'arts plastiques que sont les cathédrales. Le voilà aussi attentif à l'écoute des motets harmonieux, exalté par les grondements majestueux des grandes orgues à soufflets[61]. Il n'aime pas moins la nature qu'il découvre graduellement et qui le pousse à changer de

57 Voir I. Siciliano, *Villon et les Thèmes poétiques au Moyen Age*, p. 253 : « Le moyen âge, dit l'auteur à propos du thème de la mort, n'a fait que prêcher cela. » Rien de plus gratuit que cette affirmation. Que l'on se donne la peine de consulter les nombreux volumes des Pères et des auteurs ecclésiastiques édités par Migne ! L'atmosphère morbide de cauchemar, d'angoisse, de crainte, de mélancolie, dont parle M. Siciliano (*ibid.*, p. 231), est d'un moyen âge plutôt tardif, où d'ailleurs le jeu littéraire n'est pas absent. Ce qui est étonnant, à mon avis, c'est de voir combien le thème de la mort, aux trois siècles qui marquent l'apogée de cette époque, occupe une place secondaire. Au milieu de maints sermons et traités religieux, les quelques vers d'Hélinand, de Robert le Clerc, de Gautier de Coincy, de Rutebeuf, de Baudoin de Condé, d'Adam de la Halle ou de Jacopone ne sauraient donner une impression de cauchemar; de même on ne pourrait affirmer que le *De comptemptu mundi* de Bernard de Morlay ou celui d'Innocent III aient contribué à la créer. D'ailleurs on s'est souvent trompé sur la portée de l'ouvrage d'Innocent. Il s'agit d'un exercice scolastique dû au jeune Lothaire « indignus diaconus » (Migne, *P.L.*, t. 214, p. XVII) qui du reste aurait pu faire voir son habileté en faisant entendre une cloche différente : « si vero paternitas vestra suggesserit, dignitatem humanæ naturæ describam » ! (Migne, *P.L.*, t. 217, col. 702). Remarquons que Godefroy de Saint-Victor, contemporain d'Innocent III, nous donne, dans son *Microcosmos*, une vision de vie assez optimiste. Sur le thème macabre de la danse de la mort, chargé d'allusions allégoriques, satiriques et morales, thème cher au moyen âge finissant, voir J. M. Clark, *The Dance of Death in the Middle Ages and Ren.*, Glasgow U.P., 1950; L. Guerry, *Le triomphe de la Mort dans la peinture italienne*, Paris, Maisonneuve, 1950.

58 H. Focillon, *L'An Mil*, p. 56 et suiv. L'auteur pense que « ces peurs correspondent à un état d'esprit à peu près constant dans certains milieux du moyen âge ». Voir M. Raymond, *Le Jeu retrouvé*, p. 200.

59 Pour l'histoire du costume en France au moyen âge, voir J. Evans, *Dress in Mediæval France*, Oxford, 1952.

60 Elle comporte « la collaboration de tous les arts » (G. Cohen, *Notes sur la Mise en scène du Miracle de Théophile*, Rutebeuf, *Le Miracle de Théophile*, transp. de G. Cohen, p. 54).

61 G. Cohen, *Scènes de la Vie en France au Moyen Age*, p. 12.

perspectives [62]. Sous le charme de ces beautés, il s'en souvient au milieu de son travail : le voilà sur l'échafaudage de nos vieilles cathédrales, où il va sculpter le trèfle, la renoncule, le genêt, les fruits, les moissons, tout le cycle des œuvres et des jours [63]. Et qui pourrait mesurer les plaisirs intellectuels de l'homme qui vient de découvrir les trésors des *Pandectes* ou d'Aristote, qui vient d'empoigner victorieusement l'arme de la dialectique ou une plume toute élégance [64] ? ou la joie du menu peuple écoutant sur les places les longues chansons des trouvères, bercé par le rythme et la musique de leurs laisses, le délice du châtelain passant la soirée au coin du feu et laissant sa fantaisie suivre les aventures de Lancelot, de Perceval et de Galaad ? Toutes ces merveilles de la nature et de l'art laissent parfois une trace profonde dans son âme et le chant qui fleurit sur ses lèvres n'est qu'un reflet d'objets miroitants et de personnages mystérieux marchant vers la lumière.

Cet être *enchanté* n'oublie pas de vivre à sa hauteur d'homme et de voir les choses sous un angle assez concret. Il pense à ses affaires, il veille à son argent, il débite très habilement ses produits aux Échelles du Levant et aux foires de Champagne. Tout intransigeant qu'il est dans ses principes, il n'a cure de prêter souvent avec usure et de traiter avec les mécréants [65]. Il ne se fait aucun scrupule de lutter contre son évêque, son seigneur ou contre les citoyens de la ville voisine pour défendre ses intérêts, qu'il sait d'ailleurs abriter derrière les

[62] Voir à ce propos l'article de M.-D. CHENU, *L'Homme et la Nature, Perspectives sur la Renaissance du XII^e siècle*, dans *Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, 19 (1952), p. 36-66.

[63] E. GILSON, *Héloïse et Abélard*, p. 189 (trad. ital.).

[64] C'est vraiment un haut cri de joie qui se dégage non seulement des traités des dialecticiens, mais aussi des œuvres des *Dictatores* et de tous ceux qui ont découvert la beauté de la forme (voir R. BACON, cité par E. GILSON, *Héloïse et Abélard*, p. 214, trad. ital.) : « et hæc docentur per rationes varias... et per exempla pulchra, et per elegantem modum scripturæ, ut delectatio magna oriatur in cordibus. » Il faut avouer que le beau style gagnait même la théologie; en effet, Etienne de Tournai s'en plaignait au pape : « magistri... qui novas recentesque summulas... conscribunt, quibus auditores suos demulceant » (*P.L.*, t. 211, col. 517).

[65] Sur les rapports avec les mécréants, voir les récriminations et les condamnations des conciles : III^e c. du Latran (MANSI, XIII, 429), IV^e c. du Latran (MANSI, XIII, 908), I^er c. de Lyon (MANSI, XIV, 64). « Christiani... Saracenis arma subministrant. Sunt etiam qui pro sua cupiditate in galeis et piraticis Saracenorum navibus regimen et curam gubernationis exercent » (*Later. III, loc. cit.*). Sur l'*usurarum vorago*, voir MANSI, XIII et XIV, *passim*; il n'y a pas de synode ou de concile aux XII^e et XIII^e siècles qui ne lance des foudres contre les « vendentes tempus, quod Dominus voluit cunctis esse commune » (*ibid.*, XIII, 1456). Voir aussi J. RICHARD, *An Account of the Battle of Hattin*, dans *Speculum*, 27 (1952), p. 168 et suiv.

reliques de son saint patron. Cependant, au milieu de ces contrastes et de ces affaires, le monde des trésors spirituels ne lui échappe pas; il a très souvent la nostalgie de la pauvreté, de *Madonna Povertà* qui est née sur le Mont des Béatitudes et qui le pousse au renoncement total de tous ses biens [66]. Surtout il n'oublie pas la charité envers son prochain, la perle évangélique qu'il veut enfouir dans le sein des pauvres [67], et la charité qu'il se doit à lui-même de sauver « sa lasse d'âme chrétienne ».

Au fond ce n'est pas un pessimiste, du moins ce type de pessimiste que nous sommes habitués à rencontrer depuis la Réforme [68]. S'il se rend compte des tristes conséquences de la chute originelle, il croit pourtant profondément à la Rédemption et il garde assez de confiance dans la nature pour se sentir très près de ce monde surnaturel qu'il touche chaque jour de son humanité. Son « cuer triste et marri » devant « l'umain linage [69] », tourne à la joie quand on peut voir à mars que « cil arbre se cuevrent de fueille — et de flor la terre s'orgueille [70] », ou quand les tours de Jérusalem se dévoilent à ses yeux de conquérant et de pèlerin. C'est bien la joie, une joie de conquête qui est à la base des grandes constructions médiévales, depuis les façades majestueuses de nos vieilles églises au campanile de Giotto, depuis les grandes sommes jusqu'à la *Divine Comédie* [71].

66 Voir R. Knox, *Enthousiasm*, p. 104 : « The Middle Ages suffered from a growing nostalgia for the Sermon of the Mount. » Voir également Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 326. Le recrutement extraordinaire des « frères mendiants » trouve ainsi son explication, mais même auparavant, l'appel au renoncement total avait son emprise sur la masse. Saint Bernard tirait dans ses filets « de si grandes quantités de poissons spirituels que chacune de ses captures semblait pouvoir emplir la barque de sa maison » (voir G. Dumeige, *Bernard de Clairvaux*, dans *Etudes*, juin 1953).

67 Les testaments à ce propos sont très éloquents (voir article de M.-D. Chenu, *L'expérience des Spirituels du XIII^e siècle*, dans *Lumière et Vie*, juin 1953, p. 75-94).

68 Depuis Luther jusqu'à Karl Barth, le pessimisme foncier à l'égard de l'homme est plus qu'évident.

69 Rutebeuf, *La Nouvelle Complainte d'Outre-Mer*, dans *Œuvres*, I, 129, v. 2.

70 Id., *La Voie de Paradis*, dans *Œuvres*, II, 169, v. 5-6.

71 « L'humanité médiévale avait été joyeuse, confiante dans la vie, soulevée par l'espérance » (Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 739). D'ailleurs son pessimisme, si pessimisme il y a, n'est pas stérile; pour l'homme du moyen âge, « le mal est dans le monde comme un esclave qui fait monter l'eau » (P. Claudel, *Le Propos du septième Jour*). Voir R. Knox, *Enthousiasm*, ch. V, VI; E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, ch. VI; G. Cohen, *Tableau de la Littérature française médiévale*, p. 88. M. I. Siciliano ne voit au moyen âge que pessimisme, grossièreté, démesure (*Medio Evo e Rinasc.*, p. 131-132); il serait pourtant impossible d'expliquer les grandes créations de l'époque (G. Cohen, *Vie littéraire en France au Moyen Age*, p. 451-452) sans y trouver une « foi profonde dans la destinée

Cet homme qui connaît la voie des ascensions, qui sait monter jusqu'au sommet de l'échelle morale, à la pratique des vertus la plus haute, offre aussi le spectacle de descentes honteuses : assez souvent on le voit rebelle, *félon, desrée, renoyé*... et toutefois finissant presque toujours par ressaisir le sens que le baptême a imprimé à sa vie et par rentrer dans le cadre de l'ordre avant de clore son pèlerinage. On dirait que cet être déchu et racheté, simple et multiforme à la fois, si prêt à se libérer du potentiel dont il est chargé au profit de son prochain, vivant et à venir, nous donne une synthèse assez complète d'essentiel et d'existentiel, toujours ouverte aux intégrations successives.

* * *

La face de cet homme, de cette humanité médiévale, subit à travers les siècles des mutilations barbares. Le premier coup est porté à l'avènement de l'ère moderne. Il arrive entre deux époques de l'histoire ce qui arrive souvent entre deux générations successives : l'une s'oppose à l'autre et finit par la mépriser et la calomnier. C'est ainsi que le « monstre » moyen âge, repoussé par l'érudit fiévreux du XV^e^ siècle, est foulé aux pieds par l'homme royal de la Renaissance, qui se hâte de quitter ses « vieux tousseux précepteurs » et leurs « sombres cloîtres » pour se réfugier sous le portique ensoleillé de quelque temple gréco-romain et y attendre « la manne de céleste doctrine [72] ». De Bruni à Valla et à Gaguin, de Rabelais à Du Bellay, à Vasari, de H. Estienne à Pasquier, à Brantôme c'est toute une série d'attaques contre l'œuvre de leurs aïeux [73].

de l'homme sous le regard bienveillant de Dieu ». Voir aussi R. PERNOUD, *Lumière du Moyen Age*, p. 143. Tous les apôtres du « contemptus sæculi » qu'on ne cesse de citer, s'expliquent aisément par la présence de ce courant pélagien d'averroïstes qui portaient au ciel la nature (E. GILSON, *Héloïse et Abélard*, p. 20, trad. ital.). Rappelons que l'art roman lui aussi est « une levée d'étendards exactement contemporain de la Croisade » (A. MALRAUX, cité par A. ROUSSEAUX, dans *Le Figaro littéraire*, 1^er^ janvier 1955).

72 RABELAIS, l. II, ch. VIII.

73 BRUNI, dans sa *Vita di Dante* (éd. PASSERINI, Firenze, Sansoni, 1917, p. 223-224), affirme que les hommes du temps de Dante « furono rozzi e grossi e senza perizia di lettere, dotti nientemeno in queste discipline al modo fratesco e scolastico »; dans son *Dial. ad Petrum Histrum* (éd. KIRNER, Livorno, 1889, p. 15) il déclare que les philosophes scolastiques de son temps « proferunt verba aspera, inepta, dissona, quæ cuiusvis aures obtundere ac fatigare possent ». VALLA (*Elegantiarum libri sex*, préface) porte ce jugement sur l'œuvre des siècles passés : « multis jam sæculis non modo latine nemo locutus est, sed ne latina quidem legens intellexit... quo magis superiora tempora infeliciora fuere, quibus nemo inventus est eruditus eo plus his nostris gratulandum... », puis il exhorte les Romains et les « romanæ linguæ cultores » à s'insurger contre

La révolte commence en Italie avec Pétrarque [74]; chez lui elle ne dépasse pas le plan esthétique, mais peu à peu, tout en gagnant les autres pays, elle pénètre les divers secteurs de la vie, le religieux y compris, et fait germer des haines, des préjugés historiques assez tenaces [75]. Ce « monstre » ne peut nulle part avoir droit de cité. Il est méprisé de « l'honnête homme » de trempe classique, au nom d'un ordre raisonnable, d'une distinction de genres, d'un code de bienséances. Le XVII^e siècle, gonflé d'*esprit de géométrie*, réussit à créer son unité de mesure et sans même soupçonner les lignes sous-jacentes du moyen âge, il rejette comme barbare tout ce qui paraît s'en écarter, de sorte que l'auteur du siècle d'or ne peut se passer, en bonne règle, de lâcher quelques impropères, à l'occasion, contre l'ordre gothique [76].

l'emprise des Gaulois qu'il estime tout à fait barbares : « quousque tandem... urbem nostram, non dico domicilium imperii, sed parentem litterarum a Gallis captam patiemini, id est Latini talem a barbaris oppressam ? » Le Ciquecento poursuit ces attaques : voir VASARI, *Vite (Vita di Cimabue, di Giotto, di Cavallini)*. Rabelais juge le moyen âge comme « un temps ténébreux... sentant l'infélicité et calamité des Goths qui avaient mis à destruction toute bonne littérature » *(loc. cit.)*. Ronsard méprise le « vilain monstre ignorance des temps révolus » chassé par la docte Marguerite, sœur du roi *(Odes)*. J. Du Bellay ne tient pas un langage différent (*Deffense et Illustration*, I, 3). Voir BRANTÔME, *Vie des Grands Capitaines français*, l. I, p. II, ch. XIV; E. PASQUIER, *Recherches de la France*, l. VII, ch. VII; H. ESTIENNE, *Apologie pour Hérodote*; G. BUDÉ, *De Philologia*; ERASME, *Antibarbarus* et *Encomion Moriæ*; G. BUCHANAN, *Quam misera sit conditio docentium literas humaniores Lutetiæ*, etc.

[74] L'aversion de Pétrarque pour le moyen âge s'arrête sur les frontières de la philologie (voir E. ROTA, *Questioni di Storia Mediev.*, p. XI), mais elle a eu une grande influence, puisque l'histoire « a fini par adopter le point de vue de cet italien du XIV^e siècle sur la culture occidentale des cinq siècles précédents » (E. GILSON, *La Philosophie médiévale*, p. 729). BOCCACE ne va pas plus loin : il en veut aux philosophes et décrétistes de la vieille école, ennemis de la poésie (*De genealogiis deorum gentilium*, l. XIV).

[75] En effet, l'historiographie protestante en est presque entièrement traversée (voir E. ROTA, *Questioni di Storia Mediev.*, p. XV; A. VISCARDI, *Le Origini*, p. 175; L. SORRENTO, *Medievalia*, p. 57).

[76] MOLIÈRE condamne « le fade goût des ornements gothiques
Ces monstres odieux des siècles ignorants
Que de la barbarie ont produit les torrents »
(*La Gloire du Dôme du Val-de-Grâce*, v. 84-86). BOILEAU raille « l'art confus de nos vieux romanciers » et ne voit au moyen âge que des « siècles grossiers » (*Art poétique*, I, 113-118, et à propos des mystères, voir *ibid.*, III, 81 et suiv.). Voir aussi, avant Boileau, J. CHAPELAIN, *De la Lecture des Vieux Romans*; P.-D. HUET, *Essai sur l'Origine des Romans*. LA BRUYÈRE s'exprime de la sorte : « on a entièrement abandonné l'ordre gothique que la barbarie avait introduit pour les palais et pour les temples » (*Caractères*, ch. I). FÉNELON, tout en apercevant quelques « rayons de politesse » sous l'empire de Charlemagne, n'hésite cependant pas à affirmer : « à peine sortons-nous de cette longue nuit » (*Lettre à l'Académie, projet d'un traité sur l'histoire*). A. DU FRESNOY, *De arte grafica liber*, v. 240-241 : « Nihil sapiat Gothorum barbara tuto/ ornamenta modo sæclorum et monstra malorum... » FONTENELLE affirme que « la lecture des anciens a dissipé l'ignorance et la barbarie des siècles précédents » (*Œuvres*, éd. Lattaye, 1728, t. II, 134, et t. III, 380). Plus tard MONTFAUCON résume l'histoire du moyen âge d'une façon catégorique : « neuf ou dix siècles se passèrent dans l'ignorance » (*L'Antiquité expliquée*, éd. 1722, p. XIX).

Ce « monstre » est bafoué par le rationaliste de l'*Aufklärung*, le philosophe engoué de lumières, qui voit partout, dans le passé, des idoles et qui croit pouvoir les terrasser en brandissant son *Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers.* L'homme *éclairé* du XVIII^e^ siècle est toujours en marche; il veut brûler les étapes à l'aide d'une grande torche qu'il porte glorieusement devant sa poitrine et qui projette son ombre sur le chemin parcouru. Qui ne dirait que c'est bien lui-même l'obstacle à la claire vision et la source des ténèbres qui s'épaississent sur le passé [77] ?

Puis c'est le tour du *romantique*... avec ses pieuses intentions de *restaurer* le grand invalide ou de *ressusciter* le mort. Évidemment il y a fagots et fagots dans les cénacles et quelque part, comme en Italie, le sens historique très éveillé depuis Vico et Muratori, garde de justes perspectives [78]; mais, en général, le mouvement, nourri de mysticisme à l'état fluide et poussant trop loin la théorie de *Gesinnung gegen Vernunft,* ne peut résister à la tentation de créer des mythes, d'exploiter des forêts vierges *pro domo sua,* de dédoubler l'âme du passé, si délicieux dans son obscurité, et de régaler le bourgeois de pompeuses cavalcades. En effet, sous les coups de quelque fouet magique, ne

[77] Voir *L'Encyclopédie,* art. *Moyen Age,* époque qualifiée comme « labyrinthe ténébreux ». D'ALEMBERT, dans *Le Discours préliminaire* : « tous les genres avaient été oubliés pendant douze siècles... siècles d'ignorance. L'esprit humain se trouvait, au sortir de la barbarie, dans une espèce d'enfance. » VOLTAIRE, *Essai sur l'Histoire et sur les Mœurs, passim* et surtout v. t. II, ch. : *Sciences et Beaux-Arts* : « Quoiqu'au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle quelques Italiens commençassent à sortir des ténèbres, toute la populace y était toujours plongée... » « La théologie scolastique fit plus de tort à la raison et aux bonnes études que n'en avaient fait les Huns et les Vandales. » A propos de ces préjugés, il est bon de rappeler le jugement de RENAN : « Voltaire a fait plus de torts aux études historiques qu'une invasion de Barbares » (*Nouvelles Etudes d'Histoire religieuse,* Paris, Calmann-Lévy, 1924, p. 462). Rousseau, Diderot et, avant eux, Montesquieu ne jugent pas le moyen âge autrement, ni CONDORCET non plus : « L'ignorance, dit-il, traîne après elle ici la férocité, ailleurs une cruauté raffinée, partout la corruption et la perfidie... l'Europe comprimée entre la tyrannie sacerdotale et le despotisme militaire attend dans le sang et dans les larmes le moment où de nouvelles lumières lui permettent de renaître... » (*Esquisse d'un Tableau historique*). L'esprit de l'Encyclopédie plane sur l'œuvre de HUME, *History of England,* de W. ROBERTSON, *View of the Progress of Society in Europe,* de E. GIBBON, *Decline and Fall of the Romain Empire.* En Italie, bien avant les Encyclopédistes, A. M. SALVINI orchestre le thème *ignorance-ténèbres* comme suit : « l'ignoranza della lingua latina e greca [au moyen âge]... per piu'secoli tenne oppresso il mondo » tout couvert de « funestissime tenebre, caligine profonda e lacrimosa » (*Discorsi accademici,* II et XLVIII, Venezia, Pasinelli, 1735). Voir aussi S. BETTINELLI dans *Risorgimento d'Italia,* Bassano, Remondini, 1786, p. I, prospetto generale.

[78] Rappelons les œuvres de Troya, de Capponi, de Balbo, de Gioberti, de Torti, de Tommaseo, de Tabarrini et de Manzoni (voir P. ROTA, *Questioni di Storia Medievale,* p. XVII).

voit-on pas chevaucher pêle-mêle, au clair de lune, dans un paysage de rêve, tous les personnages du bon vieux temps, papes et empereurs, chevaliers et croisés, dames et varlets, jongleurs et sorcières, truands et châtelaines, anges déchus et démons couronnés ? Opération vraiment prestigieuse qui finit cependant par défigurer davantage la face du passé. Au vrai, le romantique qui n'a pas de foi dans le miracle ne peut accomplir aucune *résurrection intégrale* [79].

Le positiviste, qui le suit, se drapant dans son lourd manteau tissé par la « Raison toute nue [80] » dans le temple de la biologie et se retranchant derrière ses positions « laïques et gibelines [81] », dresse des murs mitoyens sur les boulevards du savoir, prêche la doctrine des mondes séparés et faisant sortir de son laboratoire un nouvel *Homunculus*, prétend le faire accepter comme guide infaillible de la critique, de la poésie, de la pensée, de l'art. Comme il se propose de ne point perdre contenance vis-à-vis de l'objet de ses recherches et qu'il pourchasse en même temps tout ce qui sent la foi, il se raidit facilement — n'est-ce pas là une façon de perdre contenance ? — devant un âge

[79] En effet, le *Moyen Age* de MICHELET (voir la *Préface* de 1869) n'est pas loin d'être « un mirage, une illusion poétique ». Ceux qui ont essayé, comme Chateaubriand, de « restaurer la cathédrale gothique » se sont plutôt bornés à un lavage extérieur, ou l'ont touché d'une main profane. Dans leur trop d'enthousiasme ils ont souvent laissé leur « imagination dépasser les bornes de la certitude historique » (P. VAN TIEGHEN, *Le Romantisme dans la Littérature européenne*, p. 294). Le Victor Hugo d'*Aymerillot* (vu à travers les lunettes de Jubinal), de *Bivar*, d'*Eviradnus*, de *Notre-Dame*, des *Ballades* et des *Burgraves* n'a saisi que le côté pittoresque, fantasque, architectural et l'a grossi à sa fantaisie... Berchet est trop conventionnel dans ses *Romanze*. Les créations de W. Scott sont des exploitations littéraires. Les « lakistes » ont noyé le passé dans leur panthéisme mystique. Les « préraphaélites » se sont enlisés dans l'esthétisme. Le nazaréenisme naïf de Wackenroder, de Tieck et les rêveries de Novalis (voir *Die Christenheit oder Europa*) ont déformé le visage des anciens. D'aucuns ont célébré le moyen âge, suivant l'expression de F. Schlegel, comme « une nuit resplendissante d'étoiles » ! La critique romantique a introduit les mythes des mondes séparés, de la *populär poesie*, des sources laïques, de la créativité des masses. Voir les travaux de Herder, de Wolf, d'Arnim, de G. Paris, de Jeanroy, d'Andreoli, de De Sanctis, de D'Ancona, de Novati...; ces derniers, suivant l'expression de B. Croce, peuvent être considérés comme « affetti di romanticismo terziario » (B. CROCE, *Poesia populare e poesia d'arte*, Bari, Laterza, 1953, p. 55). I. SICILIANO a vu dans le romantisme la renaissance du moyen âge (*Villon et les Thèmes poétiques au Moyen Age*, p. 548). On a bien de la peine à voir cette renaissance. Ni la pensée ni la foi, c'est-à-dire la partie la plus substantielle qui explique toute œuvre au moyen âge, ne renaissent chez la plupart des écrivains. Le romantisme littéraire, bien que traversé de « frissons métaphysiques », suivant l'expression de Lanson, n'est nullement axé sur la métaphysique du XIII^e siècle.

[80] RENAN, *Œuvres complètes*, t. II, p. 757, Paris, 1948.

[81] A. VISCARDI, *Le Origini*, p. 3, 155, 176 et suiv. : « si raffigura un M.E. assolutamente barbaro e incolto, non perché manchino i documenti di una cultura medievale, ma solo perché la cultura medievale ha interessi e oggetti diversi da quelli vagheggiati dallo storico e dal critico... »

qui échappe à ses cadres, qui n'entre pas dans ses formules scientifiques, qui se cabre devant la machine à calculer, centrée sur le conditionnement, le tempérament et les racines sociales, qui s'obstine à proclamer que les faits ont une voix et que la voix peut avoir des échos. Le positivisme qui devient école, qui se fait religion avec ses idoles et son culte, glisse vers le fidéisme et fausse, par là, toute perspective historique [82]. Le philologue anatomiste, sorti de cette école ou de ce temple, essaie ses instruments de précision sur les documents que le monstre détesté ne cesse de présenter. Sa critique textuelle, qui sent trop le système, l'amène à de fâcheuses opérations; après les coupures, les morcellements, les inversions, les insertions, les corrections sans nombre apportées à la main de l'auteur ou du copiste toujours soupçonné de mauvaise foi, il ordonne et il classe les textes suivant les schémas d'une logique infaillible, sans s'apercevoir que le rapiéçage, la soudure, la reconstruction sonnent souvent creux et que le corps retouché s'avère sans âme, une pièce de musée [83].

[82] Voir les œuvres d'A. Comte : s'il n'exclut pas de son bizarre *Calendrier* la « civilisation féodale », il méprise dans son *Catéchisme positiviste* tout âge théologique et métaphysique. RENAN parle de « la nuit du moyen âge où l'humanité faillit rester... ces massacres, cette ignorance, cette bêtise » (*Lettre à Romain Rolland*, dans *Le Figaro littéraire*, 26 avril 1952); toutefois dans ses *Dialogues philosophiques*, Renan paraît avoir la nostalgie du moyen âge (voir J. ONIMUS, *Les mauvais rêves de Renan*, dans les *Etudes*, avril 1955). Sur le fidéisme des positivistes, voir A. LUNN, *The Revolt against Reason*, p. 83-94 : « Scientism is a XIX^th^ century variety of fideism... the new fideism is the product of theophobia. » La critique positiviste allemande, qui vient de découvrir la Renaissance (que de fois ne trouve-t-on pas ce qu'on *veut* trouver !) condamne le moyen âge comme un corps étrange dans le développement historique de la civilisation... Voigt et Burckhardt ne cessent d'éclairer la Renaissance de *belles* thèses, voire séduisantes, mais combien peu solides (sur la position des historiographes allemands, voir G. FALCO, *La polemica sul Medio Evo*); d'ailleurs elles ont été minées dans le même camp protestant par Rand, Wilmart et dernièrement par J. Nordström. Les critiques italiens sont sur la même ligne. CARDUCCI méprise le « mare morto del Medio Evo » (*Dello Svolgimento della Letteratura nazionale*, Discorso III). M. BARTOLI le définit comme « un vuoto spaventoso degli intelletti, una demenza universale dei cervelli, una grande necropoli ove gli uomini avevano dato sepoltura alla loro ragione » (*I Precursori del Rinascimento*, Firenze, 1876, p. 14); il voit dans Jacopone un cas pathologique (*Storia della Lett. ital.*, Firenze, 1878). Voir aussi TORRACA, *Studi sulla lirica ital. del Duecento*, Bologna, 1902, et CESAREO, *Le Origini della poesia lirica*, Palermo, 1924. Science et poésie font la relève devant ces positions incroyables; pour la poésie il suffit de rappeler les noms de Th. Gautier, de Leconte de Lisle, de Carducci... L'auteur des *Poèmes barbares* résume ainsi l'histoire du moyen âge : « hideux siècles de foi, de lèpre et de famine »... et la liste est loin d'être complète.

[83] La passion de reconstruire suivant des catégories intellectuelles toutes modernes n'est pas d'hier ou d'aujourd'hui; elle existait aussi au XIII^e^ siècle : « laniant, dissipant et edificant », disait un maître ès arts de Paris à saint Bonaventure à propos des frères passionnés de science (voir F.-M. DELORME, dans *Archivio ital. per la Storia della Pietà*, t. I, 212). La philologie a certes apporté d'immenses avantages à l'histoire de la culture; il faut pourtant reconnaître que souvent elle a dégénéré en philologisme, manière d'entasser incessamment les textes sans en tirer une voix, sans parvenir ou

Cloué au pilori par le préjugé religieux depuis le XVI^e siècle, en butte aux vitupérations des âges policés, le monstre risque d'être étouffé par le parti pris racial ou national. Ne voilà-t-il pas les accapareurs autour des fouilles qu'on ne cesse de pratiquer sur un terrain qui se révèle de plus en plus riche ? On arrive à colorier les sources de la poésie lyrique ou épique, du drame, du roman, à les charger de ces mêmes idées et sentiments nationalistes dont souffre la génération du siècle. On réclame des droits sur tel auteur, on reconnaît la marque de sa propre race sur telle légende ou tel mouvement spirituel, on revendique la nationalité de tel génie et l'on crée trop facilement des mythes de primauté [84].

Matérialisme, idéalisme, historisme, ces dernières manifestations de la *Raison toute nue*, avec le concept de réalité planifiée, qui est à leur base, passent des rouleaux compresseurs sur la critique l'enfermant dans un palais-prison dont les philosophes seulement gardent la clef. L'accent est porté sur la Renaissance, le mépris plus ou moins évident tombe sur l'âge précédent et tout est vu, revu, recréé en fonction de la pensée moderne ou, ce qui à peu près revient au même, *ad novum usum Delphini* [85].

permettre de parvenir à une synthèse; « omnem scriptorum excutiunt syllabam, immo et literam dubitantes ad omnia, quærentes semper sed numquam ad scientiam pervenientes » (J. DE SALISBURY, *Metalogicus*, II, dans MIGNE, *P.L.*, t. 199, col. 864).

[84] Pour rabaisser la Renaissance *italienne* il fallait découvrir un moyen âge *français*, pour décrier celui-ci il fallait introduire un esprit *germanique* planant sur toute génération spontanée. Herder et les frères Grimm vivent dans leurs petits et arrière-petits-fils; G. Paris et A. Jeanroy ont préparé J. Bédier avec ses partisans... A propos de la poésie épique, voir I. SICILIANO, *Le Origini delle Canzoni di Gesta*, Cedam, Padova, 1940. Beaucoup de médiévistes, poussant loin les recherches sur l'origine de leur nation, ont perdu de vue, comme remarquait justement M. Jorga, la profonde unité de l'époque (voir L. SORRENTO, *Medievalia*, p. 48). Sur les thèses nationalistes dans le domaine littéraire, voir la riche bibliographie chez P. MAZZAMUTO, *Rassegna bibliografico-critica*, Lemonnier, Firenze, 1953, p. 6 et suiv.; voir aussi G. VOLPE, *Medio Evo ital.*, p. 11. Le duel franco-italien est toujours de mode; d'une part, on tâche d'enrichir un « panthéon médiéval français » (voir G. COHEN, *Tableau de la Littérature médiévale française*, p. 130), d'autre part, on refuse toute dépendance dans l'éclosion de la poésie italienne et on met en relief « l'humus profondamente italico e latino » (voir les œuvres de Cesareo, de Bertoni, de Casella, de Flora, de Sapegno, d'Apollonio). Sur cette dispute, voir C. DE LOLLIS, *La marcia francese verso la Rinasc.*, dans *Cultura*, IV, 1925; F. NERI, *La Rinasc. mediev.*, dans *Storia e Poesia*, Torino, 1936.

[85] Qu'il suffise de citer quelques historicistes italiens, comme B. CROCE, qui n'a rien compris du moyen âge (*Storia dell'età barocca*, et *Le due scienze mondane, l'estetica e l'economia*) ou G. SAITTA (*Il pensiero ital. nell'Umanesimo e nel Rinasc.*, 1949-1951). Les disciples de Croce, qui ne conçoivent de liberté que dans un humanisme laïc, un humanisme total (!), créateur de langages et de machines, modificateur de l'idée de religion au-delà des formes révélées (voir F. FLORA, *Scrittori ital. cont.*, Nistri, Pisa, 1952, p. 18-19), pris dans le piège de leurs schémas intellectuels, ne sont pas à même de comprendre l'humanisme médiéval.

C'est ainsi que notre grand *Accusé*, étendu sur un lit procustien, est tour à tour, pendant cinq siècles, jugé, condamné et relégué par ceux qu'on pourrait appeler les *Jongleurs de l'histoire*. D'aucuns, le croyant bien mort, se sont mis en devoir de le consigner à des « gardiens de cimetière ».

* * *

Le grand procès historique que nous venons d'esquisser semble se clore de nos jours à l'avantage du vilain monstre. Depuis deux générations au moins, le groupe de ses adversaires va s'amenuisant et nul ne saurait affirmer, aujourd'hui, que l'opposition soit menée au nom de la vraie culture [86]. Fallait-il attendre l'épreuve des deux guerres mondiales pour briser le faux optimisme des siècles passés ? Fallait-il subir l'esclavage du robot ou la peur de l'atome *libéré* pour ressaisir le vrai sens de l'histoire ? Peut-être y a-t-il d'autres raisons; toujours est-il que notre époque témoigne non seulement de l'intérêt, mais souvent de la sympathie pour tout ce qui a trait au moyen âge, tellement on sent le besoin de s'accrocher à des valeurs menacées qu'une ère de notre histoire a souverainement affirmées. Dans cette réhabilitation on doit souligner le travail silencieux de tant de médiévistes qui ont déblayé le terrain, en écartant les fables, en éliminant les préjugés, c'est-à-dire en plaçant textes, faits et personnages dans leur juste perspective [87].

Pourtant il est vrai que la critique du XX^e^ siècle compte des *attardés*. Ce sont les savants de la vieille école qui n'ont jamais compris le sens que le christianisme donne à l'histoire; ils n'ont pas encore brisé l'*os*, comment pourraient-ils sucer la *substantifique moelle* ? Butés contre la langue technique de l'école, ils se sont refusés de comprendre la pensée, c'est-à-dire le message essentiel du moyen âge; ancrés à des théories surannées, ces enragés définisseurs de limites (cléricales, laïques, nationales...) poursuivent de beaux travaux de

[86] Les préjugés sont encore enracinés — cela s'explique — parmi le peuple, qui trouve assez commode de se servir de catégories bien définies et de les traduire en slogans. Le moyen âge pour l'homme de la rue est synonyme d'époque primitive : « Roba da Medio Evo », dit-on en Italie. Voir E. Dupré-Theseider, *Paideia*, I, 1946, p. 6.

[87] Pour les travaux des médiévistes, voir la riche bibliographie de Bossuat, *Manuel bibliographique de la Littérature française au Moyen Age*, Melun, D'Argences, 1951. Voir aussi P. Renucci, *L'Aventure de l'Humanisme européen au Moyen Age*, Paris, 1953, p. 197 et suiv.

circonvallation, dirait Charles Péguy, aux abords des grandes figures de l'histoire, sans pouvoir pénétrer leurs secrets; leurs fouilles révèlent parfois des talents remarquables, mais ne rencontrent jamais le vrai filon. Ces divorcistes, qui par un esprit d'analyse mal conçue, arrivent à dissocier les activités humaines sans pouvoir en saisir la composante, attachent la fortune de leur critique historique ou littéraire à telle discipline triomphante, comme la philologie, la psychologie, la psychanalyse, et cèdent facilement aux sollicitations des courants philosophiques à la mode [88]; ils courent, dirait Paul Claudel, après « les faux-semblants de l'abstraction [89] ».

Ce sont les adeptes de la méthode scientifique à la Fustel de Coulanges avec leur exégèse inquiètement scrupuleuse, les impénitents réducteurs du *réel* à des lois psychologiques, de la vérité au document chronologiquement situé, les briseurs de statues qui portent à leur niveau ce qu'ils ne peuvent embrasser de leur regard, tous les geôliers de l'esprit aux œillères positivistes, tous les critiques, ou soi-disant tels, qui pêchent à la ligne de fond dans la mer du passé et courent examiner les poissons capturés sous une lampe au néon.

Ce sont les embryologistes de l'histoire, de braves savants qui croient trouver partout au moyen âge les fœtus des espèces naguère triomphantes — libre pensée, laïcisme, nationalisme, racisme — et qui semblent réchauffer de leur mieux les quelques textes favorables du passé pour hâter des couvaisons; ce sont les chercheurs de *pistes* à l'infini qui s'évertuent à détruire l'originalité de tel ouvrage ou de tel auteur, en découvrant leurs éléments *constitutifs* dans n'importe quelle époque lointaine de l'histoire indienne ou persane [90].

88 Voir les *fracturistes* italiens ou allemands (qui sont généralement à la remorque de Voigt, de Burckhardt, de Séailles, de Lefranc, de Morf) comme G. Gentile, G. Saitta, F. Flora, E. Garin (*Belfegor*, 1950, VI, p. 661; voir P. Rossi, dans *Rivista critica di Storia della Filos.*, VI, f. 3, p. 245-247), ou comme H. W. Eppelsheimer (*Das Renaissance Problem*, 1933), G. Weise (*Der doppelte Begriff der Renaissance*, 1933). Voir aussi G. Bertoni, *Lingua e Pensiero*, Firenze, Olski, 1932, p. 28-35, et G. Volpe, *Medio Evo*, Firenze, Vallecchi, II éd., 1933, auteurs qui dans leurs jugements révèlent des traces romantiques... On ne cesse de prononcer une sentence de séparation entre cœur et raison, clerc et laïc, lettres et religion, Eglise et Communes, littérature et vie; on dresse des barrières entre vérité historique et vérité religieuse, vérité esthétique et vérité scientifique...

89 Voir *Le Figaro littéraire*, 29 novembre 1952.

90 Sur les sources orientales des contes (théorie chère aux romantiques) et sur les thèses opposées de Bédier, de Faral, voir A. Viscardi, *Storia delle Letterature d'oc et d'oïl*, Milano, Academia, 1952, p. 279-308.

Ce sont encore les lanceurs de théories, ceux qui entassent les citations, les soumettent au jeu de leurs preuves et les font sonner à leur gré. Ils cherchent, comme les abeilles de Montaigne, ce qui convient à leur miel, ils écrivent, dirait Montesquieu, pour leur couvent. La liste ne serait pas complète si l'on oubliait les amateurs de contrastes, ces curieux critiques qui ne cessent de *définir* le moyen âge par opposition à la Renaissance et qui, poussant trop loin le jeu, se plaisent à trouver partout des divergences et à broder le thème polémique *ténèbres-lumières* de leurs délicieuses découvertes [91]; ils relèvent de leur plume prestigieuse les contrastes au sein même du moyen âge, faisant marcher côte à côte réalisme brutal et sublime idéalisme, foi naïve et cynisme effronté, cohérente unité et contradictions sans nombre [92] : de beaux jeux de lumière sans doute, mais dont il faut se méfier (le romantisme est vivace !), car ils trahissent une tendance à simplifier ou à mystifier. N'oublions pas que « la fiction fleurit toujours aux brèches du savoir [93] ». Laissons de côté les syncrétistes, les portraitistes et tous les critiques à l'eau de rose qui tombent dans les « grandes cascades de redites [94] », formant la moelle de la tradition scolaire; ils aiment les formes architecturales, les attitudes figées, les mouvements classés : ce sont des experts en momification. Faut-il enfin rappeler la « trahison des clercs », c'est-à-dire des faux savants qui vivent à la remorque des pamphlétaires et qui réduisent l'histoire à servir en esclave, *serva temporis* ou *instrumentum regni* ?

On ne doit s'étonner ni des novateurs à tout prix ni des attardés, puisque la critique en a toujours eu. D'autre part, il faut avouer que les habitudes d'esprit que nous ont léguées les temps modernes rendent souvent difficile l'intelligence d'un monde dont « la nature spirituelle est

91 Voir De Luca, *Introduzione* all'*Archivio per la Storia della Pietà*, p. XLVI : ces amateurs de contrastes — dit l'auteur — « sembrano curiosi piuttosto che studiosi, non vogliono giungere... vogliono divertirsi per strada ». Voir aussi G. Bertoni, *Il Duecento*, p. 367.

92 Voir I. Siciliano, *Medio Evo e Rinasc.*, p. 114 : l'auteur ne voit au moyen âge qu'une époque d'anarchie dans la vie, dans l'art, dans les lois, dans la doctrine... « Seigneur, vraiment c'est trop ! » Voir Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 25 : « le terme [anarchie] est faux appliqué au système qui régit l'Europe à partir du XI^e siècle et pendant quelque trois siècles. » Voir aussi M. Brémond et I. Gaudenet, *L'Empire chrétien et ses destinées en Occident*, p. 22.

93 A. Pauphilet, *Les Legs du Moyen Age*, p. 63.

94 A. Pauphilet, *op. cit.*, p. 21.

si différente » de la nôtre [95]. L'univers mental de nos devanciers [96], qui depuis la Renaissance s'est puissamment dilaté sur quelques lignes directrices, s'est singulièrement appauvri sur d'autres, faute d'une conception historique respectueuse de l'homme. On ne doit pas non plus oublier la difficulté inhérente à l'étude d'une époque si complexe qui requiert non seulement des connaissances historiques, littéraires, philologiques, mais qui suppose des idées claires sur la philosophie et la théologie scolastiques, sur le droit canonique, le droit romain, sur les codes corporatifs, commerciaux, sur le développement des sciences et des arts; qui exige des notions sûres de sémantique, de paléographie, de toponymie, etc. Il est vrai qu'on ne peut pas tout savoir et qu'on est réduit à s'arrêter à quelques points de vue, à faire des choix; mais ces choix et ces points de vue nous donneraient une vision assez fragmentaire, unilatérale, incomplète, si l'on voulait négliger les autres sélections. La littérature seule ne saurait nous révéler la physionomie complète du moyen âge. Un miroir ne présente qu'une face de la réalité; or, si le texte a une voix, la pierre en a une elle aussi et la route n'est pas silencieuse. Il est donc dangereux de se tailler un fief dans la culture du moyen âge et c'est un jeu très mauvais de se barricader derrière un château fort pour bander son arbalète et lâcher des flèches à sensation vers les camps retranchés du savoir moderne [97]; on risque, par là, de *quintessencier*, à l'exemple des vieux sorboniqueurs, tel ou tel aspect de la vie, au préjudice des autres [98].

Cependant, quelques connaissances qu'on ait de l'histoire, pour bien comprendre le moyen âge, il faut l'aborder avec une âme, directement; autant dire qu'il faut y apercevoir des hommes, des visages faits à notre ressemblance, des corps marqués de nos mêmes blessures, des esprits plus ou moins tourmentés par les grands problèmes

95 A. Rousseaux, dans *Le Figaro littéraire*, 5 avril 1952.

96 Voir A.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, p. 155; A. Rousseaux, dans *Le Figaro littéraire*, 29 janvier 1955.

97 Voir L. Sorrento, *Medievalia*, p. 29. Il manque aujourd'hui un principe d'unité culturelle, ce qui empêche de bien comprendre le moyen âge : « the progress of scientific specialisation is itself one of the causes of the centrifugal and divided character of modern civilisation » (G. Dawson, *Understanding Europe*, p. 242).

98 La connexité qui existait au moyen âge entre Eglise et peuple, école et place, culture latine et culture romane, *divinæ literæ e artes sæculares*, droit canon et droit coutumier, a été mise en relief par les travaux bien connus de Bédier, de Faral, de Chiri, de Haskins, de Gilson, de Monteverdi, de Sorrento, de Bertoni, de Viscardi, de Russo, etc. (voir L. Sorrento, *Medievalia*, p. 104).

qui sont de tout temps, celui de la connaissance et celui de la liberté. Dans cette perspective, il est aisé de suivre et d'interpréter le message de ces êtres, si éloignés dans le temps, qui, repoussant leurs titres d'origine, solidaires par l'eau baptismale dans la défense de leurs intérêts spirituels et matériels, prennent graduellement conscience de leur force créatrice et luttent pour des lendemains meilleurs. Cette remarque, qui paraît par trop évidente, est pourtant nécessaire. Bien des sottises qu'on a dites sur la scolastique [99], la bête noire des âges policés, procèdent d'une fausse manière d'approche, et tant de monstruosités ou d'incongruités que tel historien ou critique croit relever chez l'artiste, le poète, le romancier, trouvent leur explication dans les méthodes d'accès indirect. Les instruments de travail, le bagage de connaissances qu'on vient d'énumérer, les méthodes de sondage qu'on enseigne à l'école, tout cela serait insuffisant si le critique, l'érudit, le savant oubliait sa face d'homme, s'il n'avait pas conscience d'appartenir à cette même humanité qu'il est en train d'examiner scrupuleusement ou s'il avait peur — ce qui est pis — de se retrouver lui-même dans l'œuvre ou l'auteur qu'il étudie. D'ailleurs on peut aisément constater que les *impassibles*, ceux qui prétendent se placer, par scrupule d'objectivité, en dehors et au-dessus de l'humain ou ceux qui veulent se servir du scepticisme comme sûr moyen de recherche : tous ces habitués du bal masqué littéraire trahissent trop souvent l'émotion de leur esprit ou le frémissement de leur chair; on peut facilement constater qu'ils plaident pour une cause et dans leurs écrits on peut flairer une âpre odeur d'encens qu'ils brûlent à ces mêmes *idola fori* ou *theatri* qu'ils prétendent renverser [100].

* * *

Aujourd'hui, après les nombreux travaux des médiévistes, il n'est plus permis de parler de *Dark Ages*; ce serait bel et bien du simplisme que de qualifier comme *sombre* une époque où le christianisme réussit à faire vivre de ses principes universels toute la communauté européenne et à faire germer des chefs-d'œuvre qui sont à la base de notre

99 Voir E. Gilson, *Les Idées et les Lettres*, p. 250 et suiv.

100 Le culte tout à fait dévorant de la liberté qu'on peut relever dans l'œuvre critique de B. Croce, par exemple, détruit cette même liberté de jugement qui est nécessaire pour ne point fausser les perspectives historiques.

civilisation [101]. Il n'est plus permis de considérer le moyen âge comme une espèce de *jungle* riche en monstres et en guet-apens [102], puisque les arbres qui poussent nombreux dans cette forêt ont presque tous des regards ou des visages familiers et qu'à leur base s'ouvrent de larges chemins passants, battus de lumière. On s'est avisé depuis quelque temps que l'hypertrophie du sens esthétique a joué de mauvais tours à nos jubilants humanistes [103], que la *dignitas hominis*, étiquette dont ils se réclamaient pompeusement et qui renfermait une pointe de mépris à l'égard des générations précédentes, était un lieu commun plus qu'une raison de vie [104]; on a pu constater que le terrain qu'on croyait en friche ou primitivement remué [105], trahissait un labourage assez profond et délicat reposant sur des plans clairement arrêtés. On s'est aperçu que les « brumes cimmériennes », les obsédantes « ténèbres gothiques » n'étaient en somme que « celles de notre ignorance [106] ». On s'est rendu compte que les « mœurs barbares » des primitifs qu'on voulait « assaisonner d'humanité » n'étaient pas au fond plus grossières que celles des âges suivants, traversés non seulement d'esprits crédules, mais aussi de haines nationales et d'idoles politiques avec leurs desservants et leurs liturgies; pas plus barbares certes que les mœurs d'à présent qui régalent l'humanité de macabres concerts orchestrés sur les camps de concentration.

Ce n'est pas qu'on veuille ignorer les abus du pouvoir [107], les

101 Voir G. Cohen, *Scènes de la Vie en France au Moyen Age*, p. 11 : « Peut-il être qualifié de sombre l'âge qui perça les murailles de la cathédrale pour y faire rentrer la lumière de Dieu en la décomposant dans le prisme de ses verrières pour la fête des yeux, l'édification de l'esprit par l'image, le saisissement des cœurs par la foi ? » Sur le terme « barbare » appliqué au moyen âge, voir E. Dupré-Theseider, dans *Paideia*, I, 1946.

102 Voir I. Siciliano, *Medio Evo e Rinasc.*, p. 114 : « Dopo di essermi a lungo aggirato in questa che a me sembra piuttosto una selva ricca di mostri e meraviglie, di agguati e di simboli... » A propos de cet auteur M. Palumbo dénonce « l'appassionato ardore del suo antimedievalismo » (voir *La Nuova Italia*, octobre 1937, p. 282).

103 Voir E. Gilson, *Héloïse et Abélard*, p. 205, trad. ital.

104 Voir B. Nardi, *Il problema della verità*, Roma, Univ., 1951, p. 58 et suiv.; E. Garin, *L'Umanesimo ital.*, Laterza, Bari, 1952, p. 55 et suiv.

105 Voir I. Siciliano, *Medio Evo e Rinasc.*, p. 116.

106 G. Cohen, *Scènes de la Vie en France au Moyen Age*, p. XI; voir E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, p. 761.

107 L'Inquisition, bête noire pour trop d'historiens (voir par exemple L. Halphen, *L'Essor de l'Europe*, p. 319), vue dans la perspective de son époque, est très compréhensible; les écarts de tel ou tel homme ne sont pas imputables à l'Institution elle-même (voir les sages *Remarques sur les pénalités de l'Inquisition toulousaine en 1266*, par Y. Dossat, dans *Bulletin philologique et historique*, 1948-1950, p. 5). On sait que les tribunaux de salut public sont de tout temps très actifs et pas moins féroces de nos jours qu'au temps de saint Louis. Seulement, autrefois la rigueur était portée contre

contrastes tempétueux ou les passions dévorantes du moyen âge [108], mais on sait bien que ces conflits, loin de cesser, se sont multipliés aux époques suivantes; les passions une fois apaisées, il n'était pas difficile, au bon vieux temps, de trouver une formule satisfaisante pour franchir de côté et d'autre tout éventuel 38e parallèle. Ce n'est pas qu'on veuille cacher les défaillances des clercs dont on a pour longtemps rabattu nos oreilles, mais on sait les ramener à de justes proportions et faire voir aussi l'autre face de la médaille avec de nombreux exemples d'héroïsme et d'honnêteté qui expliquent la fermentation de vie chrétienne, caractéristique des XIe, XIIe et XIIIe siècles [109]. Ce n'est pas qu'on oublie, sur un plan littéraire, la stéréotypie des formules, des images, les clichés rebutants ou que l'on veuille sous-estimer, sur un plan moral, les forces centrifuges qui partent du principe d'autorité — encore ne faut-il pas exagérer [110], — mais on n'ignore pas que ces lieux communs si détestés, ces déchets de festins qu'on s'évertue à collectionner, sont l'apanage de toute époque littéraire et que le principe d'autorité, au moyen âge, réglait et fécondait la conduite de la grande majorité des individus et des sociétés. D'ailleurs, on a pu constater que ces mêmes forces centrifuges, ces prétendues milices de la liberté, se sont placées, à partir de la Renaissance, à l'intérieur de l'homme même, le dédoublant, le tyrannisant, le poussant vers une guerre sans issue contre lui-même, une « guerre de ruses et de défaites masquées [111] », et qu'elles sont à la base du *mal du siècle*, de *l'angoisse*, de la *nausée*, de cette vague de *pessimisme métaphysique* ou de cette espèce de *jansénisme à l'intérieur du rationalisme* que les lettres et la philosophie trahissent de nos jours [112]. Au vrai, ces haltes, ces tâtonnements, ces balancements

les démolisseurs des bases de la société, des principes communs à tous, contre une cinquième colonne extrêmement dangereuse, tandis qu'aux temps modernes on s'est acharné contre les démolisseurs de tel moloch politique, de tel parti ou de telle monnaie (voir Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 678).

108 Voir I. Siciliano, *Medio Evo e Rinasc.*, p. 112. Cependant tous ces contrastes, sous l'action de l'Eglise, ont été harmonieusement composés (voir Daniel-Rops, *op. cit.*, p. 38, 115, 216, etc.).

109 Voir Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. X, p. 388 et suiv.; L. Génicot, *Les Lignes de Faîte du Moyen Age*, p. 169 et suiv.

110 Voir I. Siciliano, *op. cit., ibid.* : « un'infinità di forze centrifughe, direi, parte da esso [medioevo] per correre verso l'anarchia. » Voir id., *Villon et les Thèmes poétiques au Moyen Age*, p. 423.

111 A. Rousseaux, *Vie posthume d'André Gide*, dans *Le Figaro littéraire*, 8 mars 1952.

112 Voir R.-M. Albérès, *Une explication de la Littérature d'aujourd'hui*, dans *Le Figaro littéraire*, 11 mars 1950 et 28 juin 1952.

perpétuels dans les zones privées d'horizon, dans « li val tenebrus [113] » de l'esprit, ce pernicieux cléricalisme esthétique [114], et toutes les pistes circulaires que la littérature nous présente depuis quelque temps, étaient inconcevables au moyen âge, où la vie se présentait comme une bataille à gagner, où tout défilé avait une issue d'espérance, où le dialogue avec Dieu et le prochain était possible, puisque c'était la même *Weltanshauung* qui donnait à la parole du saint, du guerrier, du vilain, du penseur, de l'artiste, la même signification, la même valeur.

* * *

La *parole* au moyen âge est sans doute au service des vérités surnaturelles et de l'Église qui en est dépositaire; nul ne saurait le nier; mais elle sert aussi à mettre en évidence les valeurs humaines. Les littératures romanes, expression de ces valeurs, en portent témoignage; elles sont le miroir d'un humanisme dont la physionomie se fait de jour en jour plus claire [115]. C'est un humanisme où les notions de péché et de grâce jouent un rôle important; où les rapports entre corps et âme sont conçus sous une forme singulièrement dramatique; où le symbole veut sa part de lion; un humanisme foncièrement optimiste [116], nourri de compassion, de cordialité, de bonhomie [117], soutenu par deux idées-forces : l'idée de famille imposant tout naturellement une hiérarchie de valeurs et de personnes et celle de fraternité orientant l'effort individuel vers le bien de la communauté. C'est cet humanisme qui, sous l'action de l'Église, a contribué à fixer dans la conscience de notre

113 *La Chanson de Roland*, v. 814. Le paysage ténébreux sert de décor à la grande bataille « merveilleuse et pesant » (v. 1412); il interprète l'action, pas l'esprit des protagonistes qui, même défaillants, ne doutent un seul moment ni de leur bon droit, ni de la victoire finale.

114 Voir J. Maritain, *Art et Scolastique*, p. 138.

115 « Ce que nous appelons humanisme — déclare A. Rousseaux, dans *Le Figaro littéraire*, 16 janvier 1954 — a probablement resplendi avant que le mot fût inventé avec une plénitude et une envergure qui devaient tomber dans une grave méconnaissance et entrer dans un long oubli. »

116 Voir P. Renucci, *L'Aventure de l'Humanisme européen au Moyen Age*, p. 99; G. Vinay, *Andrea Cappellano*, dans *Studi Medievali*, 17 (1951), p. 219. Baudri de Bourgueil († 1130) résume, plus qu'on ne pense peut-être, l'esprit de ses contemporains dans la phrase suivante : « Vita jocosa mihi placet, ergo musa jocosa. » Voir à propos de cet auteur la lettre *ad Petrum Abbatem Mall.* et l'*Itinerarium* (Migne, *P.L.*, t. 166, c. 1058, 1174); jamais comme au XII^e siècle peut-être, on n'a parlé d'amitié, on n'a tant aimé le *De amicitia* de Cicéron : Aelred de Rievaulx, *De spirituali amicitia*; Pierre de Blois, *De amicitia christiana*.

117 Voir G. Poulain, *Les Hommes du Moyen Age*, p. 31; dans cette belle anthologie de portraits, voir p. 16-17, 22-23, 44-45, 47-48. Evidemment l'optimisme est plus marqué au XIII^e siècle : il est à la base des grandes synthèses du siècle.

monde civilisé certaines valeurs universelles auxquelles on s'accroche aux moments de détresse et auxquelles on se rapporte lors même qu'on vient de les fouler aux pieds.

Il est vrai que le mot *humanisme* se prête facilement à l'équivoque. Veut-on en réduire la notion au culte de l'individu [118], de la raison, à l'exaltation de la nature, à l'étude passionnante des auteurs de l'antiquité ? Nos médiévistes ont fait voir que le culte de ces valeurs était assez développé au moyen âge, bien qu'il n'ait pas atteint la ferveur enivrante de la Renaissance. La différence entre les deux époques ne serait que quantitative; mais le nœud de la question est là [119], puisque la quantité, sur un plan culturel, est de quelque poids du moment qu'elle peut rompre un certain équilibre de forces, en déplacer, gêner ou empêcher le point de fusion, qu'elle peut porter à des orientations nouvelles, du moment qu'elle parvient à présenter des maîtres à penser comme des maîtres à vivre [120], ou qu'elle arrive à déclasser, par exemple, les formes allégoriques au profit des formes mythologiques... Quoi qu'il en soit, les valeurs ou les forces humaines qu'on a accréditées auprès de l'homme royal de la Renaissance étaient bien vivantes et agissantes au moyen âge [121]. On pourrait affirmer que leur trajectoire n'était pas circulaire ou parabolique. L'art ne se serait pas résigné à réfléchir l'image de l'homme seulement, ni à serrer perpétuellement le monde dans ses bras; tout en exprimant l'humain avec ses échos, il captait les voix d'En-Haut et il était plein de résonances ultracosmiques. L'exigence d'une métaphysique qui traverse l'humanisme médiéval a sauvé la notion même de personne et de liberté.

[118] On a exagéré la portée de ce culte pendant la Renaissance; même au XVI^e siècle, « l'association reste la règle, les fraternités et les corporations sont plus nombreuses que jamais... » (*R.H.E.*, XLVIII, 1-2, p. 304).

[119] On ne voudrait pas méconnaître les conquêtes de la Renaissance, l'esprit critique développé, l'équilibre atteint surtout dans les arts plastiques, la revision féconde des connaissances historiques (voir R. Spongano, *L'Umanesimo e le sue origini*, dans *Giornale storico della Lett. ital.*, 70 [1953], f. 391) seulement il nous paraît que l'*écart qualitatif* qu'on se plaît à présenter comme le caractère saillant de la culture de l'époque, n'est en somme que le fruit d'un examen quantitatif, d'une somme de textes qui d'ailleurs sont plutôt le miroir d'une élite d'amateur que d'une société européenne.

[120] Voir P. Renucci, *L'Aventure de l'Humanisme européen au Moyen Age*, p. 171.

[121] Voir E. Gilson, *Héloïse et Abélard*, p. 183-224 *(Le moyen âge et le naturalisme antique)* et p. 225-245 *(Philosophie et humanisme médiéval)*. Selon M. Nordström (*Moyen Age et Renaissance*, p. 8) la Renaissance italienne ne serait qu'« une branche fleurie sur l'arbre puissant de la culture médiévale ». Voir P. Renucci, *op. cit.*, p. 165.

Si l'on restreint la notion d'humanisme seulement à l'étude émouvante des auteurs anciens, on prouve facilement que cette passion n'était pas absente ni rare au moyen âge; elle explique le sauvetage de tant de manuscrits et d'exemplaires. Les critiques qui ont pris la peine d'attaquer la renommée de Gautier de Châtillon ou de Pierre de Blois, d'Alain de Lille ou de Jean de Salisbury, d'Hildebert de Lavardin ou de Vincent de Beauvais, pour ne citer que les plus connus, ont souvent donné des jugements superficiels; choqués par des tournures peu classiques, par des traductions peu fidèles ou par un esprit tout à fait différent du leur, ils ont hâtivement conclu que les « ecclésiastiques » du moyen âge n'ont pas compris ou qu'ils n'étaient pas à même de comprendre les anciens, et ils ont qualifié leurs travaux de rhétorique et verbiage [122]. Faut-il conseiller une lecture plus attentive ? Seulement, la correspondance latine de quelqu'un de ces auteurs pourrait les détromper. Au vrai, il ne leur manquait ni la passion pour l'étude des « auctores [123] », ni le goût pour les lettres [124] ou le respect pour le texte qu'ils n'hésitaient pas au besoin à calligraphier, ni le scrupule

122 Voir G. Pepe, *Introduzione allo studio del medioevo latino*, I.P.S.I., Milano, 1942, p. 88; I. Siciliano, *Medio Evo e Rinasc.*, p. 115 et suiv.; M. G. Vinay conseille beaucoup de prudence en abordant la littérature latine du moyen âge, puisque « gli uomini non sono nè retori, nè barbari, nè incolti » (*Giornale storico della Lett. ital.*, 1946, p. 162); et d'ailleurs la rhétorique est bonne à quelque chose, s'il est vrai qu'elle a fait éclore l'humanisme italien (voir G. Vinay, *ibid.*). Quant au manque d'honnêteté des traducteurs, les exemples abondent aussi aux siècles suivants : voir P. Renucci, *L'Aventure de l'Humanisme...*, p. 167; J. Ghellinck, *L'Essor de la Littérature latine au XII^e siècle*, p. 301-306.

123 Les textes à citer sont trop nombreux. Voici quelques exemples : « Nihil mihi acerbius — déclare J. de Salisbury, *Ep. ad Baldwinum* : Migne, *P.L.*, t. 199, col. 318 — quam ut mihi subtrahatur solatium litterarum. » « Lectioni codicis — affirme Pierre de Blois, dans Migne, *P.L.*, t. 207, col. 91 — plerumque ad solatium, non ad usum, tempus vacationis impendo... » « Si modicum delibasses (*ibid.*, col. 250) de amore sapientiæ et dulcedine studiorum ! Habet enim incomparabiles thesauros deliciarum. » Les « dictatores » en Italie ne sentaient pas autrement : voir De Luca, *Un formulario...*, dans *Archivio ital. per la Storia della pietà*, I, p. 334 : « ego semper studio quasi servus fugitivus me reddo... quid enim jucundius quam studere ? ... hos [auctores] si sequi non possumus saltem conspiciamus aliquid de eorum affectu, de eorum studiis et ardore. » Et voici la doctrine d'un parfait humaniste à la Bruni *(De literis et studiis, Epistolarum libri VI)* ou à la Vergerio *(De ingenuis moribus)* ou à la Bracciolini *(Epistolæ)* : « Scientia sola est quæ notam abiecti sanguinis, maculas conditionis servilis aut stirpis degeneris, quasi novacula quædam, tollit » (De Luca, *op. cit.*, p. 333). Sur la passion de B. Latini pour Cicéron, voir l'article de F. Maggini dans *Giornale storico della Lett. ital.*, 57 (1939), p. 191.

124 On ne peut tout citer dans ce bref essai. Qu'il nous soit seulement permis de rappeler que les auteurs du moyen âge ont été souvent « butinés » par les humanistes du XV^e siècle (voir A. Marugo, *Lo « Speculum » e il « Trésors »*, dans *Giornale storico della Lett. ital.*, t. 34, p. 204).

d'exactitude dans leurs traductions [125], ni l'esprit critique ou le sens éveillé de l'art [126]. L'allure souvent élégante de leurs écrits nous prouve qu'ils ont feuilleté les exemplaires anciens, *manu diurna et nocturna*, pas moins passionnément que les latinistes des siècles suivants. Les habits qu'ils revêtent — a-t-on affirmé — sont coupés par des tailleurs de province [127]. Soit ! mais l'étoffe nous paraît bonne et les mouvements assez désinvoltes. Certes, le respect total de la lettre et de la virgule, comme on l'a justement fait remarquer [128], ne pouvait être commun à une époque où le latin était encore langue vivante et où on ne sentait pas le besoin de composer religieusement des restes mortels, de les placer dans une espèce de musée, loin des yeux du vulgaire.

L'humanisme du moyen âge n'est pas plus français qu'italien [129]. Du fait que les écoles de Chartres ou d'Orléans florissaient au-delà des

125 Les auteurs du moyen âge avaient conscience de leurs limites. J. de Salisbury affirme en traduisant du grec en latin : « Fateor tamen elegantias me dictionum eruditissimi et dissertissimi viri oratione latina exprimere nequivisse. Nam apud Græcos quædam compositiones inveniuntur quibus eleganter et proprie res significantur... » (MIGNE, *P.L.*, t. 199, col. 143). Les traductions du grec en latin abondaient dans l'Italie du Sud. Sur la technique de traduction d'Aristippo de Catania, voir *Platus latinus*, dans *Corpus Platonicum Medii Ævi*, London, Warburg Institute, 1940-1950. On avait aussi conscience de la vraie et de la fausse latinité : voir DE LUCA, *Un formulario*, etc., dans *Archivio ital. per la Storia della Pietà*, p. 320. D'ailleurs la philologie n'était pas du tout ignorée (voir E. GILSON, *Héloïse et Abélard*, p. 217, trad. ital.); J. de Salisbury disait à propos de saint Anselme : « veræ scientiæ sic scrutabatur vias ut fidelia scripta perlegeret, corruptiones librorum quæ ex consuetudine tunc erant plurimæ emendaret... » (MIGNE, t. 199, col. 1013).

126 Voir E. GILSON, *Héloïse et Abélard*, p. 201-202, trad. ital.; voir également la lettre de Foulques de Beauvais à propos de la découverte d'une tête de Mars, dans *Studi Mediev.*, 17 (1951), p. 215; Ristoro d'Arezzo (cité par F. FLORA, *Scrittori cont.*, 16) exalte les vases des anciens « i cui artefici foro divini ». Avec le sens de l'art et la conscience de sa valeur, on remarque chez l'un ou l'amour de la gloire : « scripta nostra se diffundunt ! » s'écriait jubilant Pierre de Blois (MIGNE, *P.L.*, t. 207, col. 238).

127 Voir G. VINAY, article dans *Studi Medievali*, 17 (1951), p. 217.

128 Voir M.-D. CHENU, *L'homme et la nature*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. XIX, 1952; E. GILSON, *Héloïse et Abélard*, p. 201, trad. ital.

129 Il nous paraît fort simpliste de parler d'une *translatio studii* franco-italienne (voir P. RENUCCI, *L'Aventure de l'Humanisme européen au Moyen Age*, p. 138 et 170). Faut-il rappeler que le mot *Francia* signifiait au XII^e siècle une région fort réduite ? Si la conscience d'appartenir à tel ou tel groupe ethnique était réelle autour de l'an mil (M. BLOCH, *La Société féodale*, p. 648, trad. ital.), si à partir de ce temps-là les lois et les intérêts économiques ou politiques ont polarisé ces groupes autour de quelques princes, rappelons que jusqu'à la fin du XIII^e siècle sur un plan religieux, culturel, commercial, il n'y avait pas de frontière, pas de nationalité, au sens moderne de ce mot. L'Eglise dépêchait ses évêques aux quatre coins de l'Europe sans se soucier des lieux d'origine ou de destination (voir TIRABOSCHI, *Storia della Lett. ital.*, Venezia, 1745, t. 3, p. 264 et suiv.; *Histoire Littéraire de la France*, par les BÉNÉDICTINS, t. VII, p. 156; E. GILSON, *Medieval Universalism*, p. 11-12). Sur les listes épiscopales portugaises au moyen âge, voir S. CORBIN, *Essai sur la Musique religieuse portugaise au Moyen Age*, Paris, Belles Lettres, 1952. Les maîtres d'université et les écoliers s'installaient aux centres du savoir sans exhiber de passeports, sans être les uns considérés ou tolérés comme « visiting professors », les autres comme créatures dignes de quelque indulgence

Alpes et que les « dictatores » illustraient les villes de Vérone ou de Bologne, on ne peut nullement conclure qu'il a une couleur nationale. C'est un humanisme qui appartient à la chrétienté. Dans la carte géographique du moyen âge et dans la conscience des peuples, ce qu'on appelle nation ne correspondait qu'à une province, qui d'ailleurs renfermait les germes de fièvres multiples, mais qui trouvait ses plus grands titres de gloire dans le fait même d'être chrétienne. Le mot « barbare » lancé par Pétrarque, dressa le premier mur mitoyen dans la culture européenne; avant lui il ne convenait qu'à la « gent païenor », qui bordait la carte géographique de la chrétienté [130].

Tout humanisme est précédé de naissances et accompagné de renaissances. Ce qui naît au XI^e siècle, c'est une forme nouvelle de civilisation, sous la poussée de forces multiples, religieuses, sociales, économiques, appelant vigoureusement de nouveaux horizons pour la pensée, pour l'activité humaine, et des moyens d'expression adéquats. Ce qui renaît au XII^e siècle, c'est la forme latine, c'est le droit romain, et au XIII^e siècle, c'est la pensée grecque; renaissances [131] qui se révèlent de plus en plus riches et qui, sans doute, sont en liaison avec celle du Cinquecento. Comment donc a-t-on pu voir dans la Renaissance italienne une physionomie tout à fait différente ? De prime abord, certes, il est difficile d'y reconnaître les traits du passé, d'autant plus que les critiques l'ont défigurée en prêtant aux auteurs du Quatro-Cinquecento leurs sentiments et ressentiments [132]. Pourtant les ponts

(sur le concept de *nation* auprès des universités, voir P. Kibre, *The nations in Mediæv. Universities*, p. 9 et suiv.; Haskins, *Studies in Med. Culture, passim*; A. Gabriel, *English Masters and students in Paris during the XII^th cent.*, dans *An. prem. A.*, 25 [1949], p. 51-95). Rappelons encore que les banquiers florentins ou gênois étaient chez eux aux foires de Champagne, des Flandres comme à la cour du roi d'Angleterre ou de France.

130 Le nationalisme de la culture commence avec Pétrarque (voir E. Gilson, *Histoire de la Philosophie médiévale*, p. 728). Dante, tout italien qu'il est, appartient à plus juste titre à l'universalisme du moyen âge : « nos autem cui mundus est patria velut piscibus æquor » (*De vulgari eloquentia*, l. I, c. 6). Sur l'humanisme de Dante, voir A. Renaudet, *Dante humaniste*, Paris, 1952.

131 Sur la théorie des trois Renaissances, voir P. Renucci, *L'Aventure de l'Humanisme européen*, p. 10 et suiv.; Paré, Brunet et Tremblay, *La Renaissance au XIII^e siècle*, p. 143; E. M. Sanford, *The XII^th cent. Renaissance*, dans *Speculum*, oct. 1951; U. T. Holmes, *The idea of XII^th cent. Renaissance* (avec sa théorie des « border areas conflicting »), dans *Speculum*, oct. 1951; C. Mohrmann, *Le dualisme dans la latinité médiévale*, dans *Revue des études latines*, 19 (1951), p. 330-348.

132 Il est vrai que la tentation est grande : voir E. Delaruelle, *Réflexions sur l'histoire*, dans *Masses ouvrières*, avril 1955; E. Gilson, *Les Idées et les Lettres*, p. 261.

de passage entre moyen âge et Renaissance sont plus qu'évidents [133]. Le processus d'assimilation du monde antique date au moins du XI^e siècle; il s'est accentué au XIV^e et s'est doublé d'extase au XV^e, l'idéal chrétien fléchissant, de cette même extase qui accompagne l'homme toute sa vie et qui avait précédemment son plan de polarisation au-dessus de l'homme. Ainsi on est arrivé à fixer dans une galerie de portraits les grands maîtres de l'antiquité, maîtres de style et de morale, objets de contemplation, ces mêmes auteurs qui autrefois se prêtaient à servir.

Bien que la Renaissance italienne ait donné à certains germes ou courants des siècles précédents une impulsion prépotente et des directions contraires à l'esprit du moyen âge, le maître-filon de l'humanisme médiéval ne s'est pas tout à fait épuisé ou brisé. Il n'est pas difficile d'apercevoir certaines de ses valeurs, par exemple, dans les œuvres de Nicolas de Cusa, de Sadolet, de Thomas More, de Pic de la Mirandole, de Marsile Ficin, d'Érasme même et, en général, des auteurs qui, tout en butinant dans le courant de la Renaissance, se sont gardés du narcissisme littéraire ou des cultes idolâtres. Ces valeurs, qui ont animé l'éloquence de Savonarole, sont présentes dans l'*humanisme dévot* du XVI^e siècle [134], dans les images chevaleresques de Thérèse d'Avila, dans l'œuvre ascétique de Scupoli, dans la *ratio studiorum* des Jésuites [135], dans le théâtre espagnol, la doctrine classique et la philosophie populaire du XVII^e siècle [136]; elles orientent les discussions des théologiens du concile de Trente, où la pensée de saint Thomas règne en maîtresse; elles sont à la base des mouvements populaires de charité qui font surgir les hôpitaux et les monts-de-piété ou les cénacles spirituels, tels que les *Oratorii del Divino Amore* [137]. Au vrai, le moyen

[133] Sur la notion de continuité entre le moyen âge et la Renaissance, voir L. Sorrento, *Medievalia*, p. 100-110; P. Rossi, article dans *Rivista critica di Storia della Filos.*, a. VI, f. III, p. 245 et suiv. Naturellement la réaction des « fratturisti » est encore vivace : voir G. Saitta, *Per l'intelligenza dell'Umanesimo e del Rinasc.*, dans *Giornale critico della filos. ital.*, 1950, II. Sur les différentes formes de l'humanisme à travers les siècles, voir V. Cian, *Umanesimo e Rinasc.*, Firenze, 1947.

[134] Voir H. Brémond, *Histoire du Sentiment religieux en France*, t. I, p. 10 et suiv.; sur l'impropriété du mot « dévot », voir C. Moëller, dans *La Revue nouvelle*, 15 avril 1955, p. 416.

[135] Rappelons que l'esprit de la chevalerie et de la croisade plane sur l'œuvre de saint Ignace.

[136] Voir E. Gilson, *Les Idées et les Lettres*, p. 251-252.

[137] Voir P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. III, p. 344 et suiv.

âge eut toujours ses fidèles et, ce qui est très important, ses historiens qui ont arraché de l'oubli bien des trésors. Les noms de Surius, de Sigonio, de Baronio, de Possevinus et de Bellarmin au XVI^e siècle; de J. Bolland avec son équipe, des Mauristes, tels que Mabillon, Ruinart, Sainte-Marthe, Beaugendre, Luc d'Achéry, de Baillet, de Baluze, de Bacchini, d'Ughelli, de DuCange, de Tissier, Labbé, Cossart, au XVII^e siècle; les noms de Muratori, Mansi, Fabricius, Martène, Montfaucon, Bouquet, Gerbert Martin, Caruso, Tiraboschi, au XVIII^e siècle, pour ne citer que les plus connus, sont tous assez éloquents et il n'était nullement difficile pour les romantiques de trouver les sujets d'inspiration ou la vraie direction des recherches historiques.

* * *

La *Weltanschauung* des hommes du moyen âge vient de nos jours solliciter de plus en plus l'esprit des penseurs, des lettrés; elle excite leur intérêt. Les instituts d'études médiévales se multiplient, centres de recherches et de publications; la philosophie du XIII^e siècle se révèle vitale dans la néoscolastique; le théâtre accueille avec sympathie Miracles et Mystères; la philologie romane passionne de plus en plus les savants et, ce qui n'est pas moins significatif, une bonne partie de la littérature contemporaine, qui se veut laïque, est peuplée d'anges et de démons « expressément introduits — affirme justement M. Albérès — pour appuyer le libre arbitre, pour donner une signification intemporelle aux actions humaines, pour abattre tout déterminisme [138] ».

Serions-nous parvenus à reconnaître implicitement, dans le domaine des études historiques et littéraires, que tout humanisme uniquement centré sur la *lectio et delectatio* peut être dangereux, porteur de déchirures multiples [139], et que la clef d'un humanisme répondant aux profondes exigences de l'homme est à trouver plus loin qu'aux XV^e et XVI^e siècles ? Serions-nous arrivés à comprendre que la lumière qui traversait la verrière d'antan — verrière que le maître-imagier coloriait en la peuplant de son monde intérieur, à la joie de ses frères — est plus éclairante qu'on a pensé, génératrice de chaleur et donc de

138 Voir *Les hors-la-loi du réalisme*, dans *Le Figaro littéraire*, 21 février 1953.

139 A. Rousseaux, *Chefs-d'œuvre de l'ancien français*, dans *Le Figaro littéraire*, 4 septembre 1954.

mouvement, facteurs dont a fort besoin la société d'aujourd'hui, ivre de conquête mais pauvre d'orientation ? Serions-nous parvenus à réveiller des forces endormies ou sommeillantes depuis longtemps et qui pourraient redonner un sens à la vie [140] ?

G. Pesce,
séminaire épiscopal de Trévise, Italie.

[140] M. G. Cohen, qui anima *Science et Ecole* de sa noble passion de savant, résume ainsi ses recherches et découvertes : « Nous du XX^e siècle avons travaillé par la science [histoire et philosophie], par le théâtre et par la foi à le [le Moyen Age] mettre à sa vraie place, à lui emprunter tout ce qu'il peut fournir encore de valable pour éclairer notre esprit, combler notre sens esthétique, émouvoir notre sensibilité, au point que nous pouvons maintenant tenir la Croisade pour le Moyen Age comme définitivement victorieuse » (*La Vie littéraire en France au Moyen Age*, p. 453).

# *Pourquoi tenir à l'enseignement du latin ?*

---

*Pourquoi l'Université d'Ottawa maintient-elle le latin comme matière obligatoire du baccalauréat ès arts* [1] *?* Au moment de reprendre une fois de plus le procès de cette prétendue langue morte qu'est le latin, le mot suivant d'un ancien recteur de l'Université Harvard me revient à la mémoire : « The degree of Bachelor of Science is no guarantee that the holder knows much science; but it is proof that he knows no Latin. »

Laissez-moi vous dire tout d'abord que j'apprécie hautement l'honneur de me trouver au milieu de vous aujourd'hui, et permettez-moi aussi de vous remercier pour les candidats que vous dirigez en nombre toujours croissant vers nos diverses facultés.

Depuis que le latin est devenu sujet à option dans nombre d'écoles secondaires et même supérieures de l'Ontario et d'ailleurs, son maintien ne va pas sans poser chaque année à notre Faculté des Arts de réels cas de conscience. Des candidats bien doués doivent être parfois refusés simplement à cause de leur ignorance du latin. Et comme l'Université ne dispose que de modestes ressources, vous pouvez soupçonner qu'il nous faut de sérieuses raisons pour demeurer fidèles à la tradition des humanités classiques. Quelles sont ces raisons ?

Commençons par poser que, pour nous, l'enseignement secondaire est une polyculture destinée à préparer un terrain assez riche pour que les monocultures ou spécialisations de l'enseignement universitaire proprement dit puissent s'y installer sans y devenir stériles et monstrueuses [2].

Ce qui distingue cet enseignement des autres enseignements du même niveau, les enseignements technique ou commercial par exemple,

[1] Allocution prononcée le 28 octobre 1955, au congrès annuel de la Fédération des Professeurs des Ecoles secondaires de l'Ontario, région n° 11.

[2] R.-M. Albérès, *Les latinistes*, dans le *Figaro littéraire*, 3 oct. 1955, p. 4.

c'est la prédominence des disciplines proprement humaines telles que les langues, l'histoire, la philosophie, l'éthique, disciplines qui font appel non seulement à l'intelligence de l'homme, mais aussi à la sensibilité, à l'imagination et au goût [3].

Pourquoi, cependant, parmi les langues conserver cet idiome ancien qu'est le latin au lieu de lui substituer une langue moderne comme l'espagnol, l'allemand ou l'italien, qui serait à première vue beaucoup plus utile ?

Je vous répondrai simplement que si nous continuons d'exiger six années de latin pour l'obtention du B.A., c'est principalement pour trois raisons : 1° la proximité des Latins par rapport à nous; 2° l'excellence de la culture et de la civilisation romaines; 3° les recommandations pressantes d'un grand nombre d'hommes éminents de toutes les sphères de la société [4].

## I

Si nous tenons au latin comme à l'anglais ou au français, c'est tout d'abord pour une raison de proximité. Je m'explique.

Deux groupes ethniques principaux cohabitent en ce pays, les Canadiens d'ascendance française et les Canadiens d'ascendance anglo-saxonne. En raison de cette proximité ou de ce voisinage, ces deux groupes en particulier ont le devoir d'étudier comme langue seconde, l'un l'anglais, l'autre le français, toutes deux par surcroît langues officielles.

Et comme deuxième langue de culture, car c'est l'habitude d'inclure trois langues au programme des écoles secondaires, les Canadiens, comme tous les Occidentaux, pour la même raison de proximité, se doivent d'apprendre le latin :

> En définitive et très justement [écrit Jacques Perret dans *Latin et culture*, l'un des meilleurs ouvrages parus récemment sur le sujet], ce sont toujours les questions de proximité qui règlent notre choix : les Anglais

[3] F. Vial, directeur honoraire de l'enseignement secondaire, dans l'*Encyclopédie française*, t. XV, *Education et instruction*, p. 15'34-11.

[4] Nous n'ignorons pas les directives officielles de l'Eglise catholique (voir à ce sujet le *Motu proprio* de Pie X [*A.A.S.*, t. 16, 1924, p. 417-420], l'allocution de Pie XII à un groupe de professeurs [*A.A.S.*, t. 43, 1951, p. 735] et les deux articles de V.-A. Berto, *Le latin dans la liturgie* [*La Pensée catholique*, 1955, cahiers 38 et 39]). Mais vu l'auditoire auquel nous nous adressions, nous n'avons pas cru opportun de faire appel à cet argument.

vivent à côté de nous et cela suffit [pour que nous apprenions l'anglais]. Les Latins, eux, sont derrière nous, ils vivent en nous [5].

La continuité du monde latin jusqu'à nous, leur présence en nous, voilà donc le premier point à établir.

Certaines années de l'adolescence jouent, comme on sait, un rôle décisif dans la formation de l'homme. L'âge romain, bénéficiaire de la sagesse grecque et de la sagesse chrétienne, a joué un rôle non moins décisif dans la constitution de notre humanité occidentale. C'est alors, en effet, que se sont fixés notre morale, notre philosophie politique, nos principes juridiques, la plupart des idées inexprimées qui dominent une civilisation, lui donnent forme et stabilité [6].

Les Latins aussi sont présents non seulement à nos origines, mais encore à toutes les étapes de notre civilisation. Pendant cette longue période, l'humanité occidentale n'a cessé de fréquenter ce monde et de pratiquer ses écrivains : Cicéron, Virgile, Tite-Live, Salluste, Sénèque, Tacite et saint Augustin. Ainsi ces grands auteurs sont parvenus jusqu'à nous, bravant le temps. L'humanité ne les a jamais vus vieillir, comme on ne voit jamais vieillir une personne qui vit avec nous. Ils ont cessé d'être représentatifs d'eux-mêmes seulement, ils le sont désormais de tout ce qu'ils ont fait éclore et mûrir en nous d'humain. Leurs œuvres, arrachées par tant d'aventures et de réincarnations pour ainsi dire à ce qu'elles avaient de limité, de spécifique, sont devenues comme une synthèse de l'expérience humaine de tout l'Occident, comme si à force de s'y regarder, notre humanité occidentale avait fini par y imprimer son visage comme dans un miroir [7].

Vingt siècles de réflexion intense ont profondément marqué les pensées et le visage des sociétés. Mais la place même que tiennent dans l'humanité moderne les éléments nouveaux intervenus depuis l'âge romain, ne se laissera nettement définir que par une évocation du passé. D'autre part, pour émerger des flots tumultueux qui nous roulent et mieux concevoir l'avenir, il est très utile de savoir comment vivaient nos premiers ancêtres. « There are new things and there are true things, disait G. K. Chesterton, and the new things are not necessarily true, and the true things are not necessarily new. »

5 J. Perret, *Latin et Culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 224.
6 Id., *ibid.*, p. 225.
7 Id., *ibid.*, p. 231.

Alors que toutes les civilisations occidentales font nombre les unes par rapport aux autres comme les multiples rameaux d'un même arbre, la civilisation latine, au contraire, c'est le tronc de l'arbre. On ne peut pas dire précisément que l'étude de ce monde élargit nos premières visions de l'univers; elle les approfondit; elle est une vue en profondeur de tous les mondes spirituels de l'Occident contemporain; elle est l'instrument qui nous permet de rassembler ces mondes, de les saisir dans leur unité.

Si, comme on l'accorde généralement, la culture est d'abord capacité de voir les choses en profondeur et dans leur véritable perspective, puis de les dominer pour les ramener à une unité qui porte notre marque, on conviendra que le latin, qui nous plonge aux sources de la tradition occidentale et permet éminemment d'en assimiler la diversité, est un instrument incomparable de formation intellectuelle [8].

## II

Nous tenons donc au latin en raison premièrement de la proximité des Latins par rapport à nous [9]. Nous y tenons aussi, disions-nous, en raison de l'excellence de la culture et de la civilisation dont cette langue est le véhicule.

On entend par culture ou civilisation « l'épanouissement de la vie proprement humaine [10] ». Le mot culture, originellement très général, a pris dans la langue didactique un sens plus déterminé concernant la vie sociale de l'être humain, et s'emploie assez souvent comme synonyme de civilisation. Il évoque en fait davantage l'aspect social et plus précisément l'aspect politique et institutionnel [11].

Or la culture et la civilisation romaines, héritières à la fois de la sagesse grecque et de la sagesse chrétienne, dépassent indiscutablement en excellence toutes les autres cultures et civilisations anciennes.

8 Id., *ibid.*, p. 245.

9 Mais, dira-t-on peut-être, pourquoi au lieu du latin ne pas exiger le grec, également présent aux origines de notre civilisation, ou encore pourquoi, en même temps que le latin, ne pas étudier aussi le grec ? Ce sont là des questions qui débordent notre sujet et trop complexes pour être traitées valablement dans le court espace d'une note.

10 J. Maritain, *Religion et Culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 1930, p. 18.

11 Id., *ibid.*, p. 109.

Sans vouloir prétendre avec saint Justin (IIe siècle) et Roger Bacon (XIIIe siècle) que les auteurs païens étaient divinement inspirés [12], il nous faut reconnaître que ces auteurs sont arrivés avant le christianisme à concevoir et à exprimer puissamment des vérités d'une haute élévation morale.

Ainsi Virgile, par exemple, a-t-il buriné dans l'*Énéide* le premier héros religieux, dans le sens où l'entendra plus tard le christianisme. En creusant la psychologie de son personnage, écrit encore J. Perret, Virgile nous a ouvert sur l'héroïsme des vues nouvelles. Avant lui, on ne séparait pas l'héroïsme de la passion, d'une certaine alacrité de la partie sensible de nous-mêmes. Or Énée n'est souvent héros que par la seule adhésion de son vouloir à l'ordre des dieux alors que pour le reste il est faible comme nous [13].

Sénèque, d'autre part, dont on a voulu faire le disciple de saint Paul [14], enseigne que la première de toutes les vertus est de se livrer à Dieu et nous invite à reconnaître la présence de Dieu partout, à accepter sa volonté non seulement sans murmurer, mais même avec reconnaissance. Quand quelque malheur imprévu nous frappe, écrit-il, il ne faut pas se contenter de dire avec Virgile : « Les dieux ont décidé autrement » : *Dis alter uisum est !* il faut dire : « Ce que les dieux envoient est meilleur » : *Di melius* [15] *!* Dieu pour lui est une personne, un protecteur toujours présent, ou comme il l'appelle un père, un ami qui nous inspire et nous soutient, et même réside en nous. Aussi lui devons-nous reconnaissance, respect et amour : *Colitur et amatur* [16] *!*

De tels élans préparaient les esprits à accepter la révélation apportée au monde par le Fils de Dieu. Si, comme dit si bien Mlle A.-M. Guillemein, Virgile, dans sa IVe Églogue, n'avait pas prévu le Christ, dix-neuf ans seulement après sa mort, quand ses ouvrages étaient dans toutes les mains et son nom sur toutes les bouches, naissait l'Enfant de Bethléem, qui apportait au monde la paix véritable attendue

12 Voir E. Gilson, *La Philosophie du Moyen Age des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, 2e éd., Paris, Payot, 1947, p. 18-19; 401-402.

13 J. Perret, *Virgile, l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1952, p. 138.

14 Voir G. Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 5e éd., Paris, Hachette, 1900, t. 2, ch. V, *Sénèque et saint Paul*, p. 46-92.

15 Sénèque, *Epître*, 98, 4.

16 Id., *ibid.*, 47, 18.

de tous. « Le petit Salonius avait bien fait de disparaître, le trône de l'églogue IV était prêt pour recevoir l'Enfant-Dieu [17]. »

Et fécondée par ce ferment, sollicitée par la tâche de défendre rationnellement leur foi, les auteurs chrétiens, après quelques hésitations, vont s'assimiler et renouveler tout ce que la sagesse païenne antique contenait d'excellent.

Ainsi, écrit Pierre de Labriolle, quand dans la seconde moitié du IVe siècle, saint Ambroise, le grand évêque de Milan, le conseiller des empereurs Gratien, Valentinien et Théodose, entreprend de fournir, de la morale chrétienne, une synthèse digne d'être opposée aux grandes synthèses païennes, c'est au *De officiis* de Cicéron qu'il emprunte le cadre général et le titre même de son traité. Il prend également à la morale stoïcienne, dont Cicéron avait été l'éloquent interprète, une foule de notions, telles que la distinction entre la raison et les passions, la préoccupation du souverain bien, la classification des vertus, la valeur attribuée au jugement de la conscience, etc. Ces notions, toutefois, il les pénètre d'un esprit assez différent, il les justifie par des raisons auxquelles Cicéron n'avait pas songé, et il leur donne finalement un sens, une portée, une efficacité renouvelés.

Le processus a été analogue dans tous les domaines : spéculation théologique, exégèse scripturaire, art chrétien, liturgie, genres littéraires, formes du style : partout s'est fait sentir l'influence des idées ou même des usages profanes. En dépit des anathèmes plus d'une fois lancés contre lui, le génie de l'ancienne civilisation a survécu dans la civilisation née de l'idée chrétienne, et il a largement contribué à la former [18].

Le christianisme, d'autre part, avait assez de vitalité pour intégrer cet apport sans en subir aucune déformation. Et c'est grâce à cette fusion que même des hommes qui sont étrangers à la foi chrétienne veulent pourtant accepter les données fondamentales de la morale qu'elle propose, puisque aussi bien le legs du passé y est inclus.

> Si nous sommes chrétiens [déclarait un jour, par exemple, Camille Jullian], s'il faut tenir à ce nom comme à une formule de salut, c'est qu'il représente, avec tout ce que les rêves galiléens ont mis dans la conscience

[17] A.-M. Guillemin, *Virgile, Artiste et Penseur*, Paris, Albin Michel, 1951, p. 76.
[18] Voir P. de Labriolle, *Histoire de la Littérature chrétienne*, 3e éd., Paris, Les Belles-Lettres, 1947, t. 1, p. 42-43.

humaine, toutes les leçons que les philosophes antiques y ont laissées; c'est que, loin de s'opposer au passé, le christianisme l'a complété et couronné [19].

Il y a soixante ans, il était de bon ton, en certains milieux, de parler avec dégoût de la déchéance du latin entre les mains chrétiennes. Ces gorges chaudes ne sont plus aujourd'hui de mise et tous les manuels de littérature latine font place aux auteurs chrétiens. Un professeur de l'Université de Strasbourg, M. Albert Blaise, vient même de nous donner coup sur coup un volumineux *Dictionnaire latin-français des Auteurs chrétiens* et un *Manuel du Latin chrétien.*

Pour cet éminent linguiste, ce qui constitue l'originalité propre et indéniable du latin chrétien, ce n'est ni la grammaire, ni le vocabulaire, mais bien la prédilection pour le style figuré et l'affectivité plus chaleureuse du vocabulaire; en d'autres mots, il s'agit moins de grammaire et de vocabulaire que de stylistique ou d'expressivité.

Ce qui fait du latin d'un Jérôme, d'un Augustin ou d'un Césaire d'Arles, — non par rapport aux classiques, mais par rapport à leurs contemporains non chrétiens — une langue toute différente, c'est que l'on y sent comme une chaleur particulière. Que l'on songe, par exemple, aux *Confessions* de saint Augustin. La nécessité de traduire dans le langage des réalités spirituelles, le désir très apostolique et très chrétien de les faire comprendre aux plus humains, en s'appuyant sur des images, sur des comparaisons concrètes et à la portée de tous, ont fait naître chez ces auteurs une extraordinaire quantité d'expressions figurées. Et, d'autre part, on sent toujours passer sous leur plume le double amour de Dieu et des hommes, ce qui donne à leur style une affectivité toute nouvelle [20].

Disons enfin, contre les partisans de l'accès à la culture gréco-latine par le truchement de prétendues bonnes traductions, que lorsqu'il s'agit d'œuvres dont la valeur humaine, la gloire historique et l'aptitude à évoquer tout un passé sont inséparables d'une forme littéraire, les originaux sont irremplaçables. Un moulage, si parfait soit-il, a-t-il jamais eu la puissance d'évocation de l'original ? Toute traduction

[19] Camille Jullian, dans *Revue historique*, t. 50, 1896, p. 342.

[20] Voir P. Blaise, *Manuel de Latin chrétien*, Strasbourg, Ed. « Le latin chrétien », 1955, *passim.*

n'est qu'un décalque, un compromis, et cela surtout lorsqu'il s'agit d'une langue littéraire telle que le latin [21].

La phrase latine est, en effet, tout à fait caractéristique du point de vue de la structure. Qu'on nous permette de donner ici quelques précisions d'ordre technique qui nous ont été maintes fois demandées et sans lesquelles on ne saurait sur ce point faire la lumière. Le latin, bien sûr, dans le dialogue familier par exemple, sait se contenter de juxtaposer les membres de l'énoncé comme la plupart des langues modernes. Il est cependant naturellement porté à la subordination, subordination entre eux des éléments de la proposition grâce à l'emploi des cas et des prépositions, subordination des propositions entre elles par le recours aux subordonnants et au subjonctif.

Les auteurs latins, héritiers en cela des Grecs, sont aussi très sensibles à la structure rythmique de la phrase. Le procédé le plus commun consiste à disposer de façon symétrique dans la phrase des membres approximativement de même longueur. La succession de deux membres disposés symétriquement suffit à engendrer le rythme. L'idéal d'après l'auteur de la *Rhétorique à Hérennius* [22] est une suite de trois membres. Cicéron semble préférer la période à quatre membres :

> O tempora !
> ô mores !
> senatus hæc intellegit,
> consul videt (*Ire Cat.*, § 2).

On accuse souvent le rythme en faisant revenir les mêmes sons à la fin de chacun des membres (homophonies et rimes), ou encore les mêmes termes au début de chaque membre (anaphores) :

> *Ego* inimicitias potentium pro *te* appetiu*i*,
> *ego* meum sæpe corpus et uitam obiec*i* armis inimic*orum* tu*orum*,
> *ego* me plurimis pro *te* supplicem abiec*i*,
> bona fortunas meas ac liber*orum* me*orum* in communionem tu*orum* temp*orum* contul*i* (*Pro Mil.*, 100).

Un procédé particulièrement adroit est celui qui rattache les développements successifs de la phrase à des amorces symétriquement disposées. Ainsi Cicéron, dans les *Verrines*, ayant commencé un développement par l'énoncé d'une proposition à quatre sujets, reprend dans une première partie de son argumentation chacun de ces sujets

21 J. Perret, *Latin et Culture*, p. 238.
22 *Rhétorique à Hérennius*, IV, 27.

pour le faire servir à une comparaison et, dans une seconde partie, chacun des termes reparaît encore pour fournir la quadruple conclusion du développement :

> Tenuerunt enim, P. Popilio P. Rupilio consulibus, illum locum *serui, fugitiui, barbari, hostes.*
> Sed neque tam *serui illi* dominorum quam tu libidinum,
> neque tam *fugitiui illi* ab dominis quam tu ab iure et ab leg*ibus*,
> neque tam *barbari* lingua et natione *illi* quam tu natura et mor*ibus*,
> neque tam *illi hostes* homin*ibus* quam tu dis immortal*ibus*.
> Quæ deprecatio est igitur ei reliqua qui
> indignitate *seruos*, temeritate *fugitiuos*, scelere *barbaros*, crudelitate *hostes*
> uicerit ? (*Act. in C. Verrem sec.*, IV, 112.)

La construction que préfère le latin est celle qui consiste à emboîter les unes dans les autres plusieurs propositions, de façon que chacune de celles qui sont successivement amorcées ne trouve son complément qu'après qu'on a franchi l'obstacle des autres et dans l'ordre inverse de son entrée en lice. Ainsi dans la phrase :

> *et quem, quia, quod semper volui, murus interest, non timeo* (*II*e *Cat.*, 17).

La dernière proposition amorcée par *quod* est immédiatement achevée, la seconde amorcée par *quia* reçoit ensuite son complément : *murus interest*, et la première amorcée par *quem* ne trouve qu'en dernier lieu son complément *non timeo.*

La phrase latine, conclut l'éminent latiniste Jules Marouzeau, nous apparaît donc comme fondamentalement différente de la phrase moderne. Les langues modernes tendent à joindre dans l'énoncé les éléments qui sont unis par la construction et à les présenter tels qu'ils s'offrent à l'esprit; le latin, au contraire, se complaît à dissocier les appartenances syntaxiques. La phrase moderne marche d'un pas égal, un peu monotone, en partant pour ainsi dire toujours du même pied; la phrase latine procède par sauts, par enjambements, avec des avances brusques, des détours et des retours. La phrase moderne est une suite d'énoncés dont chacun satisfait l'esprit; la phrase latine pose une série de questions dont presque aucune n'est résolue à mesure : voici en première place un adjectif qui, féminin, fait attendre un substantif féminin, lequel, à l'accusatif, appellera un verbe régissant; or, en seconde place, au lieu du substantif ou du verbe attendu, voici un second adjectif, masculin celui-là, et au génitif, destiné par conséquent à être, avec un substantif à venir, le complément de quelque chose

qu'on ignore : avec deux mots, ce sont quatre questions posées, le troisième mot va en soulever une cinquième : ce sera, par exemple, une conjonction qui fera attendre un verbe différé, et la phrase continue ainsi, multipliant les inconnues, si bien qu'il faudra souvent avancer très loin pour voir enfin apparaître, parfois à de longs intervalles, les mots qui apportent les solutions attendues [23].

Le début du *Pro Archia* de Cicéron contient un exemple frappant de ces interruptions multiples et de ces solutions différées :

**Sed...**

**ne cui uestrum mirum esse uideatur**

**me in quæstione legitima et in iudicio publico**

**cum res agatur apud prætorem populi Romani, lectissimum uirum, et apud seuerissimos iudices, tanto conuentu hominum ac frequentia,**

**hoc uti genere dicendi,**

**quod non modo a consuetudine iudiciorum uerum etiam a forensi sermone abhorreat,**

**quæso a uobis**

**ut in hac causa mihi detis hanc ueniam, accomodatam huic reo, uobis,**

**...quemadmodum spero,**

**non molestam,**

**ut**

***me* pro summo pœta atque eruditissimo dicentem, hoc concursu hominum litteratissimorum, hac uestra humanitate, hoc denique prætore exercente iudicium, ...**

**patiamini**

**de studiis humanitatis ac litterarum paulo *loqui* liberius**

***et* in eius modi persona, ...**

**quæ propter otium ac studium minime in iudiciis periculisque tractata est,**

***uti* prope nouo quodam et inusitatio genere dicendi.**

**(*Pro Archia pœta*, 3.)**

[23] Voir Jules MAROUZEAU, *Traité de Stylistique latine*, 2e éd., Paris, Les Belles-Lettres, 1946, IIIe partie, ch. V, *Structure rythmique de la phrase*, p. 289-300.

La conjonction adversative *sed* amorce tout d'abord la principale qui est aussitôt interrompue par la conjonction finale *ne* qui, en même temps qu'elle annonce un verbe de subordonnée *uideatur*, fait aussi de nouveau prévoir le verbe de la principale *quæso* qui se fera encore longtemps attendre. Avant d'y arriver, nous rencontrons une proposition infinitive *me in quæstione legitima et in iudicio publico... hoc uti genere dicendi* sujet de *videatur*; de cette proposition toutefois seul le sujet nous est d'abord donné et il faut assister au défilé des multiples circonstances de l'action : *cum... apud... et apud... tanto...* avant de rencontrer le verbe *uti*. Le verbe *quæso* longtemps différé amorce à son tour tout un développement qui se déroule à mesure qu'on en saisit les articulations : *quæso... ut... detis hanc ueniam... ut... me... patiamini... loqui... et uti*. *Quæso*, verbe d'intention, fait aussitôt prévoir une subordonnée au subjonctif qu'annonce immédiatement la conjonction *ut*; puis le démonstratif *hanc* fait à son tour prévoir une nouvelle complétive explicative en apposition : *ut... patiamini*, que nous ne rencontrons cependant qu'après une double remarque en marge de *hanc ueniam*, complétive amorcée également par *ut* mais dont le verbe est longtemps différé. Ce deuxième *ut* est, en effet, immédiatement suivi de *me*, le sujet des deux propositions infinitives compléments d'objet de *patiamini*, et ce *me* est suivi lui-même de toute une kyrielle de circonstances *pro... hoc... hac... hoc...* avant que ne se présente *patiamini*. *Loqui* et *uti*, les deux verbes ayant pour sujet *me* sont aussi tour à tour différés, le temps de renseigner les auditeurs sur l'objet ou les circonstances de l'action.

Aucune langue moderne ne peut reproduire exactement une telle combinaison, un tel entrecroisement des éléments de l'énoncé.

Pour faire du latin avec le maximum de profit, il faut donc posséder, il faut apprendre cet idiome à nul autre pareil qui, comme dit Pie XII, « vera non enuntiat sed sculpit [24] ».

## III

Il n'est pas facile, cependant, d'apprécier quantitativement la supériorité des individus ayant bénéficié d'une formation gréco-latine

[24] Pie XII, allocution *Ad docentes ex Ordine Fratrum Carmelitarum Discalceatorum*, dans *A.A.S.*, 43 (1951), p. 735.

sur ceux qui ont été formés sans latin. Les qualités de l'esprit ne se mesurent pas à l'aune. Elles se révèlent cependant de mille façons dans la conduite et les initiatives des hommes. Aussi nombre d'hommes éminents, appartenant à tous les champs d'activité, sont unanimes à recommander le maintien du B.A. avec latin, voire avec latin et grec.

Des hommes de science — et leur témoignage à notre époque atomique est lourd de signification — s'élèvent énergiquement contre l'abandon des humanités gréco-latines.

Charles B. Steinmetz, ingénieur-conseil de la *General Electric Company*, déclarait dans une lettre au doyen André F. West, de l'Université de Princeton :

> It is my opinion that this neglect of the Classics is one of the most serious mistakes of modern education, and that the study of the Classics is very important and valuable, and more so in the education of the technical engineer than in most other professions, for the reason that the vocation of an engineer is specially liable to make the man one-sided [25].

Et Charles H. Herty, ex-président de l'*American Chemical Society*, éditeur du *Journal of Industrial and Engineering Chemistry*, New York City, déclarait à son tour :

> I do, however, gladly bear testimony to the fact that after many years of teaching chemistry the record of attainments of those who have worked with me points clearly to the fact that, taken as groups, the young men who specialized in chemistry after completing under-graduate courses including much Latin and Greek are they who have eventually risen highest.
>
> If we are to rise above mediocrity in our scientific work, surely it must be upon the solid foundation of a broad and liberal education which will give us men possessed of lively imaginations, clarity of thought, grace in expression and souls imbued with deepest sympathy for the human race in all its struggles upward [26].

Les témoignages des hommes d'État sont non moins éloquents. Stanley Baldwin, ancien premier ministre d'Angleterre, estimait devoir à ses études classiques une bonne part du succès de sa vie politique :

> Je crois que ce que m'a donné la culture classique, c'est un sens de la proportion, une échelle des valeurs et un profond respect pour la vérité des mots, qui m'ont été utiles dans toute mon existence. Ajoutez à cela le bonheur constant que j'ai la chance de trouver dans la pure

[25] Charles B. Steinmetz, dans une lettre au doyen Andrew F. West, de l'Université de Princeton, cité dans *Humanités gréco-latines*, Montréal, Imprimerie du Messager, p. 2.

[26] Charles H. Herty, cité dans *Value of the Classics*, Princeton, Princeton University Press, 1917, p. 65.

beauté du latin et du grec, et les mille images qu'ils éveillent dans mon esprit, ... Posséder le sens des proportions, une échelle des valeurs et le respect de la vérité des mots me servit beaucoup à former mon jugement politique. Le sens des proportions m'a aidé à établir l'équation personnelle des individus, distingués ou banals, qui forment la chambre des Communes. Une échelle des valeurs m'a été très utile pour estimer à leur prix les discours et les articles et m'a économisé beaucoup de temps que j'aurais perdu à m'incliner devant les idoles de la foire. Le respect de la vérité des mots m'a été d'un grand secours pour découvrir les mensonges et les équivoques embusqués dans la végétation tropicale de l'éloquence [27].

Le rapport de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada, 1949-1951, conclut dans le même sens :

Elle a la vie dure, l'opinion professant que les humanités ne sont qu'un ornement élégant surajouté à l'éducation, un ornement plein de grâces sans doute, mais, à coup sûr, inutile. Et pourtant, ce n'est pas une broderie superflue que tissent les arts libéraux, mais bien la trame même de l'esprit. L'étude sérieuse de disciplines aussi essentielles que l'histoire, la philosophie, la littérature a pour objet ni plus ni moins que d'enseigner à l'étudiant à penser, de former son esprit, de cultiver son jugement et son goût et de lui apprendre à s'exprimer avec précision et clarté. Que saurait-il y avoir de plus pratique ? S'il nous semble, comme à beaucoup d'autres, que l'enseignement supérieur devient toujours moins efficace dans la poursuite de ses fins, c'est que nous déplorons alors, sans le savoir, la décadence des humanités [28].

Les hommes d'affaires ne sont pas moins catégoriques sur la valeur hors pair de la formation classique. M. Kennedy, directeur du bureau de placement à Holy Cross College, écrit :

Employers recruiting on a nationwide basis are turning in greater numbers to the traditional liberal arts college in their search for executive trainees, who offer a well rounded development of faculties and personalities, a flexibility of mind, imagination and interests and a high standard of social responsibility, rather than those of specialized studies and ability. Most of the companies demonstrate their confidence in the broad and substantial arts as a basis for the superstructure of special aptitudes and abilities [29].

L. Scot Townsend, un des responsables du *Security Trust and Safety Deposit Co.*, déclarait aussi :

I have no hesitation in saying that I regard one instructed in the classics as specially qualified to take a prominent place in the business

27 Stanley BALDWIN, cité dans le *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles-Lettres, avril 1926.

28 *Rapport de la Commission royale d'Enquête sur l'Avancement des Arts, Lettres et Sciences au Canada, 1949-1951*, Ottawa, L'Imprimeur du Roi, 1951, p. 163.

29 KENNEDY, cité dans *Jesuit Guidance Program*, 1951, p. 32-33.

> world, and I would earnestly recommend all young men preparing for any one of the many business callings not to fail to avail themselves of the opportunity to learn Latin and Greek [30].

Le docteur Fred C. Zappfe, secrétaire de l'*Association des Écoles de Médecine d'Amérique*, s'élevait aussi, récemment, avec véhémence contre la prédominance des sciences au niveau des études secondaires :

> This Association is opposed to too much science, and it definitely favors and recommends a cultural education, with the Classics as a basis. Personnally, I would unhesitatingly accept as a medical student one who is long on the Classics, especially Greek, and short on science. Physicians should be educated, not trained... If the arts colleges will stop their pernicious and (to this Association) objectionable "premedical" propaganda and stress education, self education, many of our problems concerned with better scholarship will be solved... The purpose of a college is education, not preparation by "pre" something or other. A sound, fundamental education is "pre" to any and every field of activity [31].

Un historien tel qu'André Siegfried voit dans le latin un facteur précieux d'unité pour les peuples d'Occident. « Il est essentiel, dit-il, que dans l'ensemble européen, la culture latine maintienne sa place [32]. »

C. M. Bowra attribue la supériorité de la formation classique à l'effort particulier qu'entraîne l'originalité de la pensée et de la forme chez les auteurs anciens :

> The study of the ancient languages is a training not only in words but in thought. The Greeks and the Romans presented their ideas in a way quite unlike ours... The Greeks and Romans expressed themselves in ways unlike ours because their minds moved differently. To understand them we have to make an effort which we do not have to make in our own or in any other contemporary European language, and in making this effort, we widen our understanding and make our intellects more supple [33].

Un grand nombre d'éducateurs abondent naturellement dans le même sens. François Charmot, s.j., écrivait en 1934 :

> Les plus grands auteurs de notre littérature, à peu près sans exception, se sont tellement imprégnés de grec et de latin, qu'il est difficile de comprendre parfaitement leurs œuvres, de les goûter, et surtout de les expliquer, si l'on n'a pas fait les humanités qui les ont formés. Elles sont saturées d'antiquité. Nos écrivains ont enrichi, illustré, épuré la

30 L. Scott Townsend, cité dans *Value of the Classics*, p. 159.

31 Dr. Fred C. Zappfe, dans une déclaration au prof. B. L. Ullman, 1940, cité dans *Humanités gréco-latines*, p. 49.

32 André Siegfried, cité par P. Crouzet dans *Nouvelle Grammaire latine*, Paris, Didier, 1951, p. XVII.

33 C. M. Bowra, *A Classical Education, the Presidential Address delivered to the Classical Association at Oxford on 4th April 1945*, London, Cumberledge, Oxford University Press, p. 12-14.

langue française, son vocabulaire et sa syntaxe, dans tous les siècles, en remettant le métal en fusion au moule antique [34]...

Pour James C. Mackenzie, les succès marqués des jeunes qu'il a connus à l'université sont aussi dus en grande partie à la formation classique reçue au collège :

> As I turn my mind back some forty-five years to the teaching of some five thousand American boys, I think I may safely say that the marked success of these students has been among those who have taken the solid classical course of study. While the record of the comparatively few boys who have omitted Latin from their school and college course has been as a matter of course more satisfactory than it would have been without the training received along scientific lines, the record of the men who have taken Latin both in school and college has been, by and large, distinctly more notable than of the non-Latin men. The very best record has been made by those who have taken Greek.
>
> In offering this appreciation of classical studies, I am not limiting my consideration to men who have gone only into literary or professional life work. I have in mind men also who have attained prominence in statesmanship and in purely business careers [35].

En présence de témoignages si pertinents, venant de tous les secteurs de la société, l'Université d'Ottawa ne voit pas comment prudemment elle pourrait mettre le latin facultatif et le condamner *ipso facto* à vivoter ou à disparaître à brève échéance.

## CONCLUSION.

Telles sont la richesse et l'originalité et, partant, la valeur pédagogique particulière de ces auteurs dont nous tenons à faire les compagnons intellectuels de nos jeunes en dépit du courant utilitaire qui tend à les supprimer.

Toutefois, on le comprendra facilement, le latin, pour procurer à nos fils l'apport culturel qu'ils ont droit d'en attendre, réclame beaucoup d'expertise de la part de ceux qui sont appelés à le manier. Pour enseigner valablement le latin, comme d'ailleurs pour enseigner n'importe quelle discipline littéraire, il faut non seulement connaître la matière proprement dite à enseigner, comme en mathématiques ou en sciences par exemple, mais posséder aussi une vaste culture, culture que procurent normalement les études supérieures. Comme dit Étienne

34 F. Charmot, s.j., *L'Humanisme et l'Humain*, Paris, Spes, 1934, p. 262.
35 J. C. Mackenzie, cité dans *Value of the Classics*, p. 214.

Gilson : « L'enseignement des écoles secondaires vit de celui des universités [36]. »

L'Université d'Ottawa, consciente de ce fait, organisait, il y a deux ans, en faveur des professeurs de latin, un programme complet de cours supérieurs conduisant à la maîtrise et au doctorat en latin. Les jeunes professeurs y apprennent en théorie d'abord par le cours de méthodologie, de grammaire, de stylistique, d'histoire littéraire et d'institutions, puis de façon pratique par les cours d'explication d'auteurs et surtout par les séminaires et les dissertations, que les études latines ne consistent pas simplement à rabâcher certaines règles de grammaire normative, mais sont avant tout une initiation au monde latin : à la langue, à la littérature, à l'histoire, à l'art et aux institutions de Rome.

L'explication d'auteurs en particulier, telle que conçue par la pédagogie française, est un exercice si énergique que les étrangers, plus spécialement les Anglo-Saxons, l'ont surnommé « une invention de tortionnaire [37] ».

Elle comporte essentiellement les trois tâches suivantes. Tout d'abord, on s'ingénie à résumer en quelques phrases synthétiques les points essentiels du passage à étudier. On s'efforce ensuite d'en dégager le caractère dominant, caractère psychologique (expression des sentiments d'un personnage), dramatique (renversement d'une situation), lyrique (par quel thème ?), spéculatif (par quelle démonstration ?), narratif (avec quels ressorts ?), etc. Cette dominante une fois dégagée, on montre comment elle s'inscrit dans la structure du texte. Chaque texte a son originalité propre. Les uns sont antithétiques, d'autres sont linéaires; certains ont des articulations marquées et d'autres sont filés tout d'un trait; dans les uns on marche droit au but, en d'autres au contraire, on revient au point de départ. On s'efforce de saisir la structure originale donnée par l'auteur à son exposé.

Ces deux points nettement fixés, avec fermeté, car ils commandent l'analyse stylistique qui vient ensuite, on relève, en suivant mot à mot le déroulement du texte, tout ce que peut comporter d'expressif l'énoncé. On rappelle à l'occasion les articulations de la pensée : on montre comment peu à peu le thème ou la pensée se nuance, s'approfondit,

36 E. Gilson, *L'Ecole à la Croisée des Chemins*, Montréal, 1954, p. 25.
37 F. Vial, *ibid.*

évolue, et comment la qualité de l'expression correspond à cette évolution de la pensée.

On termine en résumant en quelques phrases vigoureuses les particularités de fond et de forme relevées et, s'il y a lieu, par un élargissement vers l'auteur, en disant comment le texte étudié reflète la personnalité ou l'art de l'auteur [38].

Idées, vocabulaire, syntaxe, stylistique, histoire, géographie, mythologie et institutions, tout est mis à contribution. Un tel exercice habitue à lire selon les exigences de l'esprit critique les textes littéraires et à les interpréter fidèlement. Et cette habitude une fois prise s'étend à toute lecture et se garde toute la vie. Nul exercice n'est plus propre à développer l'esprit d'observation et à former le jugement et le goût [39].

On s'efforce aussi de choisir des textes représentatifs des pensées, des passions, des volontés, des rêves et de l'art de l'homme ancien, afin de permettre aux étudiants d'acquérir une vue aussi nette et précise que possible de cet univers humain particulier.

L'étude du latin ainsi entendue et ainsi conduite ne peut manquer de produire des fruits merveilleux, incomparablement supérieurs en tous cas à ceux que procure chez nous présentement l'étude des langues étrangères modernes. Le latin, à n'en pas douter, est une pierre d'angle, un des points de résistance de notre cours conduisant au B.A.

Telles sont les principales raisons pour lesquelles l'Université d'Ottawa maintient le latin comme matière obligatoire du B.A. : proximité des Romains par rapport à nous; excellence de la culture et de la civilisation romaines; recommandations pressantes d'hommes éminents appartenant à tous les milieux sociaux. Telle est aussi la modeste part de l'Université d'Ottawa à la cause de l'enseignement du latin. Puisse-t-elle disposer des ressources et des moyens nécessaires pour poursuivre et parachever son travail en faveur des humanités qui ne sont pas une évasion vers l'irréel, mais une conquête de valeurs humaines authentiques, une communion avec les Immortels !

Étienne GAREAU, o.m.i.,
directeur du Département de Langue
et de Littérature latines.

38 Voir J. ANDRIEU, prof. à la Sorbonne, *L'explication d'un texte latin, Méthode*, dans *L'Année propédeutique*, 5, place de la Sorbonne, Paris, 1951, p. 78-80.
39 Voir C. VIAL, *ibid.*

# *Le Collège de Bytown*

L'année 1956, marquant le centenaire de l'acceptation du Collège d'Ottawa par les Oblats, on a cru qu'il serait intéressant de refaire l'histoire des premières années de cette institution. Notre étude s'arrête ici à l'année 1861, date de la mort du fondateur des Oblats.

## I. — ÉTABLISSEMENT ET PROGRÈS.

### A. Les origines du collège.

En suggérant à Mgr Phelan d'inviter les Oblats à Ottawa, Mgr Bourget avait en vue le grand nombre d'œuvres de bien que les missionnaires pourraient établir à Bytown.

De son côté, le coadjuteur de Kingston entretenait l'espoir, en acceptant les Oblats dans son diocèse, de leur confier la direction d'une école [1].

Ce à quoi Mgr Bourget répond, le 29 décembre 1843 : « [...] je suis persuadé qu'ils n'auront pas résidé quelques années à Bytown qu'ils auront trouvé le moyen, en demandant du secours en Europe de vous faire collège, couvent, maison d'école [2]. »

Ce souci des écoles fut l'un des premiers et des plus chers du père Telmon. Le collège devait suivre de près. Mgr Patrick Phelan y pensait lui aussi. Il avait même probablement pris des mesures pour en assurer la fondation, car il écrivait à Mgr Bourget, le 24 février 1846 : « I have succeeded in getting a Deed from M. Besserer of the Splendid property he gave me for a College in Bytown [3]. » L'évêque devait y

[1] « Moreover, I should like to make it one of my conditions with them, that as I am preparing a splendid School house there, that they should have some lay Brothers to teach the poor children of Bytown & its vicinity » (Phelan à Bourget, 4 novembre 1843, archevêché de Montréal, dossier Kingston-Toronto, 1838-1843).

[2] *Registre des Lettres*, vol. 3, p. 290.

[3] Archevêché de Montréal, dossier Ottawa-Bytown, 1840-1846. Les *Mélanges religieux*, 8 (1846), p. 258, se basant sur une nouvelle parue dans la *Minerve*, qui l'avait empruntée au *Packet*, rapportent que l'on se prépare à construire un collège à Bytown. « Cet établissement sera dû en partie à la munificence d'un citoyen de cet endroit, L. T. Besserer, Ecu., qui a donné, pour cet objet, des lots de terre pour une valeur de £. 1530, outre quatre autres lots qu'il se propose de donner, lorsque l'établissement sera en opération, ce qui ne pourra avoir lieu que dans 5 ans. On se propose d'avoir pour professeurs des Pères Oblats et des Frères de la Doctrine Chrétienne; le

penser depuis quelque temps car, en affirmant « I have succeeded in getting a Deed », il semble dire que le terrain était déjà donné depuis un certain temps.

Les journaux avaient parlé de cette affaire[4]. Et le père Telmon s'expliquait à Mgr de Mazenod, le 25 mars 1846. Rien ne prouve que le père n'avait pas travaillé à cette affaire. Il écrivait :

> Ce que vous avez vu au sujet du collège de Bytown était copie d'un journal qui l'avait écrit sans ma participation. J'avais, il est vrai, proposé à l'Évêque un établissement de ce genre. Je pense que vous pourriez nous envoyer et remplacer successivement quatre oblats lesquels feraient les classes et se prépareraient ainsi à aller ensuite dans les différentes missions... La réalisation de ce projet serait accueillie avec empressement par les citoyens et l'Évêque; mais il n'est pas sans difficultés, une des plus graves est celle du personnel... Quand on aura commencé pourra-t-on continuer ?... Nous désirons tous ici que cela puisse se faire, et si après avoir lu ma lettre, vous vous décidiez à nous envoyer le contingent nécessaire, nous n'hésiterions pas à commencer de suite. Plusieurs pères de famille qui envoient leurs enfants à Montréal et même plus loin me demandent souvent quand le Collège s'ouvrira. Si vous m'annoncez les professeurs pour l'automne, je me mettrai à l'œuvre de suite. Puis il annonce que la ville augmente; elle compte 7.000 âmes dont 5.000 catholiques et il ajoute : Bytown a commencé comme Rome. La plupart des citoyens ne sont guère plus recommandables que les fondateurs de la ville éternelle et je doute fort que leurs descendants deviennent jamais le premier peuple du monde. Si notre collège pouvait s'établir, la régénéra-

collège sera ouvert à toutes les classes et à toutes les croyances sans distinction. Il sera sous la direction de Mgr Phelan. On suggère de donner au collège le nom de Collège Besserer. »

On a mis en doute le don de M. Besserer, en se basant sur les archives du bureau d'enregistrement du comté de Carleton, qui conserve les pièces suivantes :

« 1846 (Memorial 2871). Sale Wilbrod No 2, 3, and 4 South. Louis T. Besserer to Roman Catholic Corporation of Kingston. £. 30-0-0. »

« 1846 (Memorial 2871). Sale Theodore No 2, 3 and 4 North. Louis T. Besserer to Roman Catholic Corporation of Kingston. £. 30-0-0. »

L'acte porte : « for ever for the purpose of endowing a College for male education and for no other use or purpose whatsoever. » Le récipiendaire peut en jouir « as long as the intention hereinbefore expressed and the terms upon which the same are granted are well and faithfully observed, performed, fulfilled and kept... » Le document est signé par M. Angus McDonell, V.G., et L. T. Besserer.

Ces lots sont présentement occupés par l'Université d'Ottawa; la rue Theodore étant devenue, plus tard, la rue Laurier.

Comme nous le verrons par la suite, Mgr Guigues affirme que ces lots furent donnés pour le collège. Si l'on considère l'article des *Mélanges religieux* affirmant que ces lots avaient une valeur de £. 1530, on verra sans difficulté que la vente de M. Besserer était en fait un don.

Le *Bytown Gazette and Ottawa Adviser*, du 24 avril 1845, publiait la même nouvelle : « We understand that L. T. Besserer, Esq., of this Town, has conveyed six of his Town Lots to the R.C. Bishop Phelan, and his successors in the diocese, for the purpose of erecting a College thereon. The College is to be completed within five years from the date of conveyance. »

[4] Les *Mélanges religieux*, 8 (1846), p. 258.

> tion s'opérerait plus promptement. Veuillez y penser sérieusement et m'annoncer bientôt votre détermination [5].

Le père Telmon ne faisait que sonner l'alarme pour une seconde fois. Le père Dandurand avait déjà écrit, le 3 décembre 1845 : « Pour les garçons, nous n'avons aucun moyen encore, nous nous efforçons de préparer les voies pour un Collège [6]. »

Nous ne connaissons pas quelle fut la réponse de Mgr de Mazenod, car s'il répondit sur le sujet en question, la lettre est aujourd'hui perdue. Nous savons cependant qu'il fallut attendre la nomination du père Guigues au siège de Bytown pour que l'œuvre pût prendre corps.

Le 1er septembre 1848, quelques semaines seulement après la prise de possession du nouveau siège épiscopal de Bytown par son titulaire, on pouvait annoncer

> [...] pompeusement l'ouverture d'un collège catholique, une maison en bois, vrai château de carte, assez spacieux, venant d'être élevé sur le terrain de l'église, on se hâte de le pourvoir des choses les plus indispensables et les classes commencèrent. Ce n'était à proprement parler qu'un externat, cependant un certain nombre d'élèves couchent au collège, tout en prenant leurs repas chez leurs parents ou dans une maison de pension. Au mois d'octobre, le P. Chevalier qui venait de prendre la direction de la résidence en prit aussi celle du collège, aidé des ff. Mignault et Collins, quelques élèves plus avancés que les autres faisaient la classe aux commençants [7].

L'œuvre était commencée, et le plan du père Telmon d'y employer des scolastiques s'était réalisé. Cependant l'instigateur de la fondation n'était plus à Bytown, mais travaillait désormais au grand séminaire de Pittsburg.

Tout cela ne s'était pas fait comme par enchantement. Mgr Guigues s'occupa de cette affaire dès avant sa consécration. Le 1er juin 1848, il écrivait à Mgr Bourget qu'il avait reçu une lettre du père Telmon disant qu'il était impossible

> [...] de trouver autre chose à louer à Bytown que de petites maisons tout au plus suffisantes pour une maison d'école ordinaire. Une somme de 200 £. suffiront grâce au concours des marchands de bois pour élever quelque chose de précaire et de suffisant pour un collège dans le genre de celui de l'Assomption.

5 Archives générales, O.M.I., dossier Telmon.

6 *Ibidem*, dossier Dandurand.

7 Pierre AUBERT, o.m.i., *Notes pour servir à l'Histoire de la Province du Canada.* Le premier prospectus du Collège de Bytown est daté du 18 août 1848.

Il demandait ensuite à Mgr Bourget de lui trouver cette somme car « elle m'aidera à accomplir une œuvre qui me paraît bien avantageuse en débutant [8]. »

Le père Telmon avait obtenu gratuitement presque toute la charpente et tout le bois nécessaires à la construction : pour le reste, il l'aurait à un prix de rabais [9].

Avant même d'être sacré évêque, Mgr Guigues s'occupait de la question du collège d'une façon pratique. Le 18 juillet 1848, il écrivait aux *Messieurs de l'Ordonnance* [10], affirmant que le besoin de l'éducation se faisait sentir à Bytown où il n'y avait que des écoles primaires. Même si le prix de la pension n'était pas un obstacle, les collèges de Montréal et de Kingston étaient trop éloignés.

> Un collège sera admirablement bien placé à Bytown vu que cette ville prend de l'extension et qu'elle se trouve placée dans un centre de population qui augmente continuellement. Un collège d'ailleurs contribuera puissamment à cimenter les liens les plus durables de tous ceux de la jeunesse entre les hommes d'origine et de religion différentes et effacera les antipathies naturelles et toujours déplorables parmi les citoyens de la même patrie [11].

L'évêque élu continuait en affirmant qu'il désirait procurer cet avantage à Bytown, mais qu'il espérait peu de secours de la part de la population à cause de la stagnation des affaires.

> Un collège bâti sur le terrain que l'ordonnance possède près de l'église conviendrait bien à cet effet, vu qu'il serait rapproché de la demeure de l'Évêque, qu'il pourrait le surveiller aisément & y employer les prêtres ou les jeunes gens qui seront attachés à sa maison. Ce qu'il ne pourrait faire dans un endroit plus éloigné dont d'ailleurs il faudrait acheter le terrain, ce qui absorberait en grande partie les ressources dont il peut disposer pour bâtir le collège. Les MM. de l'ordonnance avaient déjà autorisé le clergé catholique de Bytown à y bâtir une église qui a brûlé l'année dernière. Le soussigné convaincu du désir sincère des MM. de l'ordonnance de contribuer au bien du pays en favorisant une

8 Archevêché de Montréal, dossier Ottawa, 1848-1865.

9 Henri Morisseau, o.m.i., *L'Université d'Ottawa. Son premier siècle d'histoire*, dans *L'Apostolat des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, 19 (octobre 1948), p. 7.

10 L'Ordonnance, dans l'armée anglaise, est le service du matériel et des dépôts.

11 *Registre des Lettres*, vol. 1, p. 9.

La position était si centrale que la *Bytown Gazette*, du 16 janvier 1840, se plaignait que le Scotch College [Queen's University] fût placé à Kingston. « Being designed for the accomadation of both provinces this institution ought to have been placed in as central position as possible; so why not Bytown? In the Constitution of the Kirk there is already a sufficient spice of Republicanism, so why not place the seat of learning for educating her future ministers as remote as possible from the contagion of Democratic principles? »

> œuvre destinée à le procurer, prend la liberté de leur demander une partie de ce terrain.

Il proposait trois plans à ces messieurs et s'en remettait à leur « générosité bien connue » pour l'adoption de celui qui leur paraîtrait le plus convenable. Il s'agissait de donner à l'évêque quatre arpents en face de l'église; ou de lui vendre ce terrain à un prix modéré, en lui donnant la liberté de payer la rente, ou du moins, un temps considérable pour payer le montant de la somme; ou enfin, accorder temporairement ce même espace pour y bâtir une maison en bois, en l'entourant d'une clôture en bois. Si on en assurait la propriété pour un certain nombre d'années, cela permettrait de commencer tout de suite et encouragerait les gens de Bytown à faire plus tard des efforts généreux pour fonder un collège plus considérable. Il insistait pour dire que le terrain resterait probablement inculte et qu'il avait été donné pour une église. Enfin Mgr Guigues voulait une réponse immédiate, car il désirait commencer le collège en septembre, et il ajoutait qu'on offrait déjà le bois à crédit et que des ouvriers sans emploi pourraient être occupés.

Il dut attendre presque un mois. La réponse ne vint que le 15 août et elle fut négative.

> We have the honour to acquaint you [disait-on] that the site you have pointed out, forms a part of a ground which is considered as absolutely necessary to be retained for military purposes, and it is therefore out of our power to entertain the request you have preferred [12].

## B. L'œuvre matérielle.

### 1. *Le premier collège.*

A la vue de la lenteur que l'on mettait à répondre, Monseigneur ne dut pas tarder à voir que sa requête ne serait pas exaucée. Aussi, se mit-il en frais de bâtir immédiatement. Le travail commença le 10 août 1848, sous l'inspection du père Dandurand, et fut terminé dans le courant de septembre [13]. On avait élevé, sur le terrain de l'église

[12] *Ibidem*, p. 11.

[13] Le père Damase Dandurand, o.m.i., dans ses *Mémoires* (vol. I, p. 37), écrit : « Mgr Guigues ne fut pas plus tôt sacré qu'il songea à l'éducation de ses diocésains. De fait, il m'en parla le jour même, et me fit élever, en attendant mieux, une humble bâtisse en bois que j'accotai provisoirement à la cathédrale. Cette bâtisse pourrait, à la rigueur, être considérée comme l'embryon des édifices universitaires d'aujourd'hui. L'institution qu'elle abrita, n'était pourtant alors qu'une simple école paroissiale, sous la direction de M. Mignault, neveu de l'ancien curé de Chambly.

(Church Street), une maison à équerre, de 80 pieds de long et à trois étages, capable de recevoir une centaine d'élèves. Une cinquantaine de pensionnaires furent admis les premiers jours d'octobre. Quelques-uns des maîtres des moulins donnèrent une partie du bois et Monseigneur paya le reste [14]. Le coût s'élevait à 260 livres, 14 shellings, 3 deniers [15].

Tout en préparant la maison, Mgr Guigues s'occupa de l'enseignement. Le 2 août 1848, il priait Mgr Bourget de lui faire parvenir le règlement des collèges de l'Assomption et de l'Industrie [16] car il espérait en faire l'application à Bytown, dès cette année, si Dieu prêtait son concours [17].

Puis le collège s'ouvrait le 26 septembre [18]. Mgr Guigues en faisait part à la Propagation de la Foi de Paris et de Lyon.

> Il y a aussi un collège à Bytown qui a été ouvert le 26 septembre. Il compte 35 pensionnaires & 50è [sic] d'élèves externes. Le R.P. Chevalier en est le supérieur, le P. Dandurand y professe la philosophie. Mr tisserant, novice, les belles lettres, Mr Mignault, aussi novice, les éléments de latinité, Mr McGoey celle du français & deux des frères de la maison des Oblats, les éléments & font le soir l'école des adultes de cette ville [19].

## 2. *Le second collège : un édifice vaste et neuf.*

Une preuve évidente que le collège fut bien vu, c'est qu'on songea bientôt à agrandir l'établissement. Mgr Guigues l'écrivait à la Propaga-

« Plus tard, j'élevai, au coin des rues Sussex et Church, une belle maison en pierre où fut transférée cette école. C'était comme un acheminement dans la fondation d'un collège, que Mgr Guigues eut en vue dès le commencement. En réalité, cette institution était pourtant encore loin de pouvoir aspirer à ce titre. Elle devait peu après passer entre les mains des frères. »

Le père Dandurand fait un peu erreur ici, car il s'agit d'un véritable collège, comme nous le verrons plus loin par le prospectus et les demandes de subsides adressées au gouvernement. Cependant une école élémentaire était rattachée au collège.

14 *Paroisse d'Ottawa*, 1828-1848, p. 80.

15 *Registre des Lettres*, vol. 3, p. 143. Dépenses de l'évêché, 1848-1855.

16 Le collège de Joliette. On trouvera le prospectus de ce collège dans *Mélanges religieux* du 1er octobre 1847.

17 Archevêché de Montréal, dossier Ottawa, 1848-1875.

18 Les *Mélanges religieux* du 1er septembre 1848 publient : « Nous voyons dans le « Packet » de Bytown que Mgr Guigues se propose d'établir un collège près de la cathédrale, dans un grand édifice en bois, en attendant que les moyens permettent d'en construire un autre en pierre. Le collège s'ouvrira le 27 courant. »

Pour l'histoire du collège et de son esprit, on lira avec grand intérêt et profit les brochures du R.P. Georges Simard, o.m.i., *L'Université d'Ottawa — Histoire du passé — L'orientation de l'avenir — Un centenaire. Le Père Tabaret, o.m.i., et son œuvre d'éducation*, [Ottawa], Université d'Ottawa, 1928, *Tradition et Evolution dans l'enseignement classique*, [Ottawa], Université d'Ottawa, 1923, *L'Université d'Ottawa...*, Québec, Imprimerie de l'Evénement, 1915. Nous devons beaucoup à ces ouvrages.

19 *Registre des Lettres*, vol. 1, p. 64.

tion de la Foi de Lyon. Après avoir rappelé qu'il avait été obligé d'élever un collège en bois, il ajoutait : « aujourd'hui il est devenu insuffisant et je me vois forcé d'en construire un plus considérable, et qui pourra suffire à tous les besoins [20]. »

Les difficultés n'empêcheront pas d'aller de l'avant. Puisque le collège est devenu insuffisant, il ne faut pas hésiter à loger les élèves. Mgr Guigues avait écrit à la Propagation de la Foi dans l'espoir d'obtenir de l'aide. Il s'occupera ensuite du terrain. Pour cela, il aura recours aux bons services de M. Quiblier, sulpicien, à Londres. Celui-ci répond d'Angleterre, le 15 septembre 1850 [21].

Ce dernier vit, outre Mr Thomas, le premier secrétaire de l'Ordonnance et lui fit sentir qu'il préférait sa protection à celle du maître général, et ne lui donna de pétition écrite qu'après promesse positive de l'appuyer de toutes ses forces; ce que ce monsieur fit avec beaucoup de bienveillance.

> Je suis certain d'obtenir quelque chose. Je demande 3 ou 4 acres de front par 2 de profondeur. Mr Thomas, le 1er secrétaire M. Butler sont membres du conseil & ce conseil siège deux fois par semaine. V. G. peut être tranquille. Je ferai de mon mieux, un voyage ici ne ferait pas avancer l'affaire d'un pas. Dans peu de jours le secrétaire sera de retour et je vous promets de ne rien négliger. Point de fanatisme dans ce quartier là.

En décembre 1850, Mgr Guigues s'adressait à M. Pinsonneault [22] qui désirait avoir des renseignements particuliers sur la demande « faite à l'ordonnance pour le terrain du collège afin de pouvoir mieux l'appuyer ». L'évêque faisait l'historique de l'institution, et montrait l'impossibilité de se servir du terrain donné par M. Besserer, car « il faudrait pour assainir ce terrain faire des dépenses et, après les avoir faites, on en aurait peut-être du regret car l'emplacement est petit pour un collège », et loin de l'évêché. Il faudrait organiser une maison qui pût se suffire, et pour le personnel et le temporel; ce qui est bien difficile dans les commencements.

> J'ai donc cru devoir abandonner le projet et m'adresser à L'ordonnance. Il est marqué dans les statuts qui dirigent ce corps que les

[20] 28 novembre 1850, au Conseil de la Propagation de la Foi (Archives de la Propagation de la Foi de Lyon, dossier 1850 Bytown).

[21] *Registre des Lettres*, vol. 1, p. 322 et suiv. Nous ne possédons pas de lettre de Mgr Guigues, car comme il le dit à M. Pinsonneault, tout avait été fait en Angleterre.

[22] 23 décembre 1850. *Registre des Lettres*, vol. 1, p. 343 et suiv.

concessions de terrain qu'ils font doivent l'être en faveur des hôpitaux ou de l'éducation. Je me trouvais donc en quelque sorte en droit de faire une demande... Près de l'église et dans une position admirable l'ordonnance possède une vaste étendue de terrain réservée primitivement pour les fortifications, qui selon toutes les probabilités ne seront jamais élevées mais le fussent-elles le terrain que je demande est près de l'Église et assez éloigné de l'élévation que l'on désire fortifier pour ne pas nuire au plan de l'ordonnance. Ce lieu me conviendrait admirablement bien car indépendamment de sa belle position il est près de l'Évêché, je pourrais dès lors ne pas perdre de vue les Élèves et les professeurs [qui] aussi pourraient continuer à venir prendre leur nourriture à la maison.

Pour réussir dans son projet, lors de son voyage en Europe, il prit la résolution de s'adresser directement aux directeurs de Londres et se garda d'en dire un seul mot à qui que ce soit à Bytown, car « avec l'esprit fanatique qui règne parmi les protestants », il eût été bien sûr de rencontrer bien des obstacles et ce qui forme en ce moment le grand objet de sa curiosité, c'était de deviner l'avis des officiers de l'Ordonnance de Bytown. Car quoique ceux-ci ne « soient pas absolument hostiles, ils sont cependant protecteurs et amis ou en rapport avec cette race stupidement fanatique de ministres ou bigots qui encombrent cette ville ». Il serait donc mieux que tout se décidât à Montréal. Mais comme c'est peut-être difficile, il faudrait du moins qu'en voyant les pièces qui seront envoyées, ils exprimassent la volonté bien formelle des directeurs de concéder le terrain demandé. Voilà pourquoi Mgr Guigues avait recours à M. Pinsonneault car, bien que cette opération fût toute simple, elle était bien difficile à cause des localités. L'évêque n'en avait parlé qu'à M. Eliot, « homme bien intentionné, libéral et aimant à rendre service », et ce dernier pouvait donner tous les renseignements sur le terrain demandé. C'est lui qui donna à Mgr Guigues une lettre d'introduction pour M. Thomas à Londres. Monseigneur ne pouvant demeurer assez longtemps dans cette ville pour préparer les voies en intéressant quelques personnages importants, M. Quiblier avait promis son secours et l'avait fait avec beaucoup de zèle. Il avait demandé huit acres de terre sur quatre [23], près du champ qui est devant l'église, et il nourrissait de grandes espérances de réussir car ces « M.M. lui ont témoigné de la bonne volonté, et ne paraissent nullement influencés par le fanatisme ». Les pièces ont donc été

[23] Ceci est différent de ce que dit M. Quiblier dans la lettre citée ci-dessus.

envoyées à Montréal, et c'est là où nous en sommes. « Vous rendrez donc un bien grand service si vous pouvez faire réussir cette bonne œuvre. »

Puis, si la réponse était favorable, Mgr Guigues commencerait la bâtisse dès le printemps, car le collège était insuffisant et il fallait retirer cinq des surveillants de la maison qui était déjà bien étroite. Monseigneur le répétait encore,

> [...] le grand moyen de réussir est de tout terminer à Montréal, ou du moins de faire avancer les affaires de manière à ne point reculer, et, dès lors, d'agir promptement et bien. Nul est mieux en état de le faire que vous. Si je connaissais moins votre extrême obligeance j'eusse craint d'en abuser, en vous chargeant d'une affaire si difficile.

L'évêque se hâtait d'écrire le même jour à l'Ordonnance de Montréal [24]. Après avoir résumé les pourparlers de Londres à ce sujet et l'action de M. Quiblier, Mgr Guigues annonçait qu'il avait prié M. Pinsonneault, prêtre de Montréal, de bien vouloir porter lui-même une lettre et de donner de vive voix les explications que l'on jugerait nécessaires. Si la réponse était favorable, on commencerait dès le printemps la construction du collège, car M. Pinsonneault pouvait faire connaître à l'Ordonnance combien il avait à cœur de profiter de son office, et elle aurait « la satisfaction d'ajouter encore à la reconnaissance qui lui est due pour l'intérêt qu'elle prend aux œuvres qui concernent le bien public ».

La réponse ne se fit pas attendre, mais hélas ! elle fut de nouveau négative. M. Henry Vanason écrivait, le 4 janvier 1851 [25], que la raison du refus opposé à la demande de l'évêque de Bytown du 18 juillet 1848 était encore valable. Ce terrain était réservé aux fortifications, mais

> [...] if there should be any unconceded lots in other parts of the town, not required for military purposes, which would answer as a site for a college, I shall be happy to take your further application into consideration, fully appreciating the advantage that will attend the institution which you purpose to establish.

Mgr Guigues était tenace. Il revint auprès de M. Quiblier à Londres, le 29 janvier 1851 [26]. « Ce que j'avais prévu par rapport à la pétition pour le collège n'est malheureusement que trop vrai. » La

[24] 23 décembre 1850. *Registre des Lettres*, vol. 1, p. 347-348.
[25] *Registre des Lettres*, vol. 1, p. 365.
[26] *Registre des Lettres*, vol. 4, p. 9.

demande n'a pas été appuyée par l'Ordonnance, mais le fanatisme n'a rien à faire là-dedans, ils étaient dans une sorte d'impossibilité de l'appuyer à la suite de la décision portée par le bureau de Londres de ne détourner ici un seul pouce d'un terrain désigné pour servir aux fortifications. Mais un homme comme vous ne doit pas désespérer devant ces difficultés, car les chefs de Londres peuvent sans peine trancher cette difficulté. On n'y fera jamais de fortifications, et même si on le voulait, le terrain que je demande ne dérangerait rien. Déjà on avait accordé aux catholiques le droit de construire une église en bois.

> Il a été aussi fortement question de concéder tout ce terrain en suivant la ligne des maisons qui forment la rue Sussex qui avait été elle-même primitivement réservée par l'ordonnance & enfin si j'en puis croire la rumeur publique, l'ordonnance elle-même avait autorisé la construction d'une église; mais la condition qu'elle avait mise, celle d'avoir une place réservée pour les militaires n'ayant point été acceptée cette construction n'eut pas lieu.

De sorte que les Messieurs de Londres peuvent facilement trancher la question. Le colonel Elliot, qui vient d'être rappelé à Londres et qui partage exactement ces idées, peut vous donner un bon coup de main. « Il est libéral, sincère, sans fanatisme, il connaît les localités & peut donner les renseignements les plus précis à Londres. » Si le terrain est concédé on peut s'en réjouir, car il est incontestablement le meilleur sous tous les rapports. Cependant, pour terminer cette affaire, on pourrait se contenter de celui qui est derrière les premières maisons de la rue Sussex. On alléguera, il est vrai, la même raison que l'on a donnée pour l'autre terrain, qu'il est réservé à l'Ordonnance; mais je suis sûr qu'avec un peu de bonne volonté, ils pourront facilement s'élever au-dessus de ces raisons. M. Elliot avait lui-même désigné cette place comme ne pouvant pas offrir de grandes difficultés. « Le premier terrain manquant, je serais satisfait d'obtenir le second. Je suis dans une véritable anxiété par rapport à la construction du collège, car il est déjà plus que rempli, que sera-ce donc dans 6 mois ? »

Ce nouveau plan ne fut pas accepté par l'Ordonnance, comme nous le verrons bientôt. M^gr^ Guigues se vit dans l'obligation de se procurer un terrain pour le nouvel édifice. Abandonnant la pointe Nepean, M^gr^ Guigues allait-il se tourner vers la Côte de Sable où M. Besserer

avait donné des lots ? Le temps ne lui semblait pas encore venu d'utiliser ce terrain. Comme il l'a dit à M. Pinsonneault [27], il faudrait faire des dépenses pour assainir le terrain et l'emplacement est petit pour un collège. Il convenait cependant d'en avertir M. Besserer, c'est ce que Monseigneur fait au début de 1851 [28].

L'évêque annonce qu'il se prépare à faire élever une maison près de l'église, qu'il destine au collège pendant un certain temps. Cette mesure pourrait le surprendre s'il l'apprenait par un autre. Afin d'enlever toute méprise, il donnera donc quelques explications. Avant de commencer à édifier, l'évêque s'est demandé s'il ne pourrait pas construire sur le beau terrain donné à cet effet, et il a dû conclure qu'il n'était pas encore prêt. Le terrain étant magnifique, il faut que la bâtisse y corresponde. Une somme de huit mille livres serait indispensable pour le commencer et M^gr^ Guigues est loin de pouvoir compter sur cette somme. Puisque l'on ne peut pas se lancer dans les dettes, on devrait se résoudre à faire un collège petit et mesquin, ce qui ne serait pas digne du bienfaiteur et de la ville. D'ailleurs il sera toujours bien facile d'utiliser la maison que l'on construit actuellement.

Quelques jours après sa lettre à M. Quiblier, M^gr^ Guigues s'adressait au fondateur des Oblats, M^gr^ de Mazenod, à Marseille [29]. Le 7 février 1851, il lui fait part du projet de bâtir le collège pour les Oblats aux conditions suivantes. Il s'engage, de son côté, à acheter le terrain formé par les deux lots qui se trouvent à l'angle de la rue du collège et à bâtir le collège suivant les dimensions tracées dans le plan, c'est-à-dire 100 pieds de long sur 50 de large, la hauteur sera de 50 pieds. Les deux façades principales seront en pierre, les deux autres, en menuiserie ordinaire. Il demande que les Oblats s'engagent, de leur côté, à recueillir pour cet objet les mille livres sterling [30] dont l'Eglise leur est redevable et, de plus, que les économies faites pendant trois ou quatre ans soient employées à payer le collège. Si Monseigneur de Marseille donne son adhésion à ce projet, le terrain sera acheté au

27 23 décembre 1850. *Registre des Lettres,* vol. 1, p. 343.

28 *Registre des Lettres,* vol. 4, p. 16.

29 *Registre des Lettres,* vol. 4, p. 14. Le registre ne contient que le résumé de la lettre.

30 On sait que les Oblats avaient prêté mille livres sterling au diocèse pour la construction de l'église de Bytown; cette somme, nous le verrons, fut longtemps l'objet de contestations entre les Oblats et M^gr^ Guigues.

nom de la corporation des Oblats et le collège leur appartiendra. Enfin il demande une réponse prompte et précise sur ces divers points afin d'éviter de nouvelles lettres.

Les Oblats n'acceptèrent pas la proposition de Mgr Guigues [31]. Le père Tempier, qui fit la visite canonique en 1851, le refusa, puis le Conseil provincial renouvela ce refus en 1852 [32].

L'évêque de Bytown ira donc de l'avant, seul. Au mois de mai 1851, la construction du collège, qui devait avoir quatre étages, commença rue Sussex et les élèves en prirent possession le 15 septembre 1852 [33]. Quant au vieux collège, il fut démoli vers 1854, car le 1er avril 1854 [34], nous trouvons un contrat entre le père Dandurand et M. Rocque, menuisier, par lequel ce dernier s'engage à élever deux maisons avec le bois du vieux collège qu'il démolira. Les maisons seront érigées sur un endroit que l'on déterminera. Ce collège coûta 3.995 livres, 3 deniers [35].

Le 28 novembre 1852, Mgr Guigues écrit à la Propagation de la Foi que le nouveau collège est en opération [36] et on voit par une lettre du père Garin à Mgr Guigues, datée du 1er septembre 1852 [37], que l'évêque voulait faire assurer le collège. La compagnie cependant trouvait l'édifice très exposé.

Un événement qui devait avoir une influence profonde sur la vie subséquente du collège fut l'arrivée, au cours de 1853, du père Henri Tabaret, qui deviendra l'âme de l'œuvre pendant trente ans. Il sera tour à tour supérieur, directeur et professeur de 1853 à sa mort survenue en 1886, à l'exception d'un triennat qu'il passera à Montréal en qualité de provincial. C'est lui qui donnera au collège son orientation définitive.

### 3. *Un édifice définitif.*

Au cours de l'année 1855, le temps semblait venu à Mgr Guigues d'utiliser les six lots donnés par M. Besserer. Il fit donc élever un

31 Pierre AUBERT, o.m.i., *Notes pour servir à l'histoire... de la Province du Canada.*
32 *Registre des Lettres*, vol. 2, p. 413.
33 *Paroisse d'Ottawa*, p. 194.
34 Archevêché d'Ottawa, dossier Université d'Ottawa, 1848-1890.
35 *Registre des Lettres*, vol. 3, p. 144.
36 *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 81.
37 *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 14.

nouveau collège de 80 pieds de long sur 44 de large et à trois étages, sans compter le sous-bassement et les mansardes [38]. Le collège sera terminé en 1856.

Les Oblats qui dirigeaient le collège ne l'avaient pourtant jamais accepté comme leur propriété. Ils n'y travaillaient que pour le compte de l'évêque. Tout cela allait maintenant changer comme nous le voyons par une lettre de M^gr^ de Mazenod au père Santoni, provincial :

> Je vois par un passage de votre lettre et par ce que l'Évêque de Bytown me dit dans la sienne que vous vous êtes chargés de son collège. Je présume pourtant que vous ne regardez pas cela comme l'exécution du projet depuis si longtemps en vue de faire dans Bytown un établissement qui soit nôtre à proprement parler.

En effet, on essayait depuis longtemps de faire un établissement permanent à Bytown, car on sentait que la position à l'évêché devrait nécessairement cesser avec la vie de M^gr^ Guigues.

Dans une lettre au fondateur, le 13 novembre 1855 [39], M^gr^ Guigues écrit qu'il avait bâti un collège en 1853, mais qu'il avait toujours eu la pensée de le vendre ou de le louer et d'en bâtir un autre sur un terrain plus spacieux. L'établissement du chemin de fer de Prescott, sur le Saint-Laurent, à Bytown lui permettait d'espérer de pouvoir bientôt réaliser ce projet. Déjà à différentes reprises des démarches pour le

[38] *Paroisse d'Ottawa,* 1828-1848, p. 195. Les divers documents ne concordent pas quant aux dimensions de l'édifice.

Le père DANDURAND, dans ses *Mémoires*, vol. 1, p. 38, écrit : « Cependant l'évêque de Bytown ne perdait point de vue son plan d'un véritable collège. Il ne tarda pas à trouver le local de sa seconde école trop étroit pour les besoins toujours grandissants de la place. D'un autre côté, sa situation, juste à l'intersection de deux rues, rendait tout développement bien difficile. Un jour un Canadien-français avec un nom Allemand, un M. Wilbrod Besserer, vint trouver le prélat et lui dit :

« — J'ai à une certaine distance d'ici un beau terrain, que je vous donnerai si vous voulez y établir un collège ou une église. J'aimerais mieux le premier, vu que les enfants de nos Canadiens n'ont aucun avantage sous le rapport de l'instruction supérieure dans cette vallée.

« Ce terrain était alors connu sous le nom de Butte de Sable. M^gr^ Guigues consentit, et voulut remplacer l'institution de la rue Church par ce qui devait immédiatement prendre le nom de collège et allait en remplir les fonctions. Sur son ordre, je me mis donc à faire des plans et devis; puis bâtir là où se trouvait l'Université qui brûla, un local de 84 pieds de long sur 42 de large et à trois étages. Le tout était en belle pierre. Pour la place et l'époque tout était magnifique. »

On le voit ici encore, la mémoire du père Dandurand fait défaut sur plus d'un point.

Le 22 mars 1854, M^gr^ Guigues avait acheté de M. John L. Campbell les lots n^os^ 5, 6, 7, 8, 9, 10, sur le côté sud de la rue Wilbrod et les lots portant les mêmes numéros sur le côté nord de la rue Théodore (Memorial 7237).

En 1856, il achètera encore les lots n° 1, sur le côté sud de la rue Wilbrod et sur le côté nord de la rue Théodore.

[39] *Registre des Lettres,* vol. 2, p. 437.

louer comme hôtel de première classe avaient été faites [40]. Au cours de l'été, il s'était hâté de bâtir le nouveau collège qui était maintenant presque entièrement terminé à l'extérieur. Ce collège avait 84 pieds de longueur sur 40 de large. Construction de cinq étages, le collège pouvait contenir, au moins pendant quelques années, les professeurs du séminaire et du collège, les séminaristes et les élèves pensionnaires du collège. Ils y logeaient sans y prendre leurs repas. La façade et les deux côtés étaient en pierre de taille à la boucharde grossière. La somme dépensée était de quinze cents livres. Il en coûterait encore de huit cents à mille livres pour le terminer, suivant le calcul ordinaire, d'un tiers pour les ouvrages intérieurs. Tout le monde convenait que c'était l'un des plus beaux édifices de Bytown et qu'il s'élevait dans un des plus beaux endroits de la ville.

> C'est ce collège que je propose aux R^ds^ Pères Oblats s'ils peuvent remplir les conditions du donateur. Je m'engage de mon côté à donner aux R^ds^ PP. Oblats les 6 lots sur lesquels s'élève actuellement le collège (69 pieds sur 150 pieds chaque lot). De plus 7 lots de l'autre côté de la rue en réservant les 7 autres lots pour quelque œuvre à faire dans la suite. 2° à terminer convenablement le collège. On peut évaluer le terrain à £.800 et le collège à 2800. Le collège reçoit une allocation du gouvernement de £.300 et on peut espérer qu'elle augmentera.
>
> Dans mon humble opinion je crois qu'un établissement de ce genre peut fortifier les études dans une communauté dont les pères occupés beaucoup aux œuvres extérieures sont exposés à en perdre le goût & offrira dès lors une position honorable & des ressources convenables. Le bon Évêque de Toronto est en ce moment à Bytown, il a appelé il y a 3 ans les Basiliens d'Annonay à Toronto. Ils bâtissent en ce moment un beau collège près de cette ville à leurs propres frais. Leur maison de France contribue pour une forte somme à cette dépense. Ils espèrent en faire une bonne œuvre & une œuvre utile pour leur congrégation quoiqu'elle se trouve moins avancée que celle du collège de Bytown. Je cite ce fait non pour demander les mêmes faveurs mais, uniquement pour montrer qu'on ne doit pas confondre cet établissement avec celui de Buffalo & d'autres du même genre dans les États Unis; car on a d'autant plus d'espérance de voir des prêtres français réussir que la moitié des élèves le sont & que l'autre moitié sent la nécessité d'étudier cette langue.

Nous verrons plus loin les tractations en vue de l'acceptation du collège.

[40] Dans *L'Œuvre d'un siècle, 1837-1937,* [Histoire des Frères des Ecoles chrétiennes], on lit que M^gr^ Guigues avait loué l'ancien collège à la garnison (p. 91). Le *Journal d'Ottawa,* 17 avril 1861, note qu'« en 1853, on construisait l'imposant édifice connu aujourd'hui sous le nom d'Hôtel-Champagne dans lequel se donnèrent les cours classiques jusqu'en 1857 », année où M^gr^ Guigues fixa définitivement le collège sur la Côte de Sable.

Une aile nouvelle allait être construite en 1860. Le rapport du diocèse préparé en mai 1861 souligne qu'une aile neuve (aile nord) a été construite au cours de l'année (du 1er mai 1860 au 1er mai 1861) et que la bénédiction de la chapelle intérieure eut lieu le quatrième dimanche du carême, jour où l'on célébrait la solennité de la fête de saint Joseph. Les élèves prirent possession de la plus grande partie des appartements. On ajoute que les dépenses s'élèveront à près de trois mille livres [41].

L'évêque avait fait une double souscription au cours de l'année, dont l'une de cinq cents livres pour bâtir les murs du collège, lui donnerait le droit d'y placer vingt enfants qui n'auraient à payer eux-mêmes que deux livres pour y être logés et instruits et former le noyau d'une maîtrise. On sait que les pères de Montréal avaient ouvert une maîtrise le 9 mai 1859.

Voilà qu'à la mort du fondateur des Oblats, le collège de Bytown était déjà bien installé. L'œuvre avait pourtant été faite au prix de grands sacrifices pécuniaires, sans parler des autres sacrifices de toute sorte.

### C. L'incorporation du collège et l'affiliation a l'Université de Toronto.

Dès l'ouverture du collège, Mgr Guigues se soumettra à deux démarches qui, dans son esprit, seront propres à faire sortir l'œuvre

[41] *Registre des Lettres*, vol. 10, p. 69. Mgr Guigues avait annoncé cette construction à M. Cartier (*Registre des Lettres*, vol. 9, p. 90) et le père Tabaret en avertissait Mgr de Mazenod le 15 juillet 1860 (archives générales, O.M.I., dossier Tabaret). Il disait entre autre que les pères étaient convaincus de l'urgence de bâtir car les pensionnaires avaient doublé et il fallait ajouter une aile. Les murailles sont terminées et cette partie a 80 pieds sur 46 et coûtera douze mille dollars. De plus, on pense tout faire sans dette. « Cette mesure a pour but non seulement d'agrandir le premier local qui était déjà trop petit; mais aussi d'attirer l'attention des nombreux visiteurs qui affluent dans notre cité et d'obtenir du Gouvernement des secours encore plus considérables. Monsieur le Ministre de l'Instruction publique est venu nous faire une visite tout dernièrement, il a paru très satisfait de notre établissement et nous a promis qu'il ferait tout en son pouvoir pour nous être utile. »

Le père ajouta que Mgr Guigues s'était montré très généreux dans toute cette affaire.

A la fin de la même année, le 24 octobre, le père Tabaret écrit cette fois au père Joseph Fabre. On y voit que l'aile est sur le point d'être terminée et il demande deux ou trois bons sujets de langue anglaise. « Jusque là l'œuvre ne fera que végéter et je crains fort que le dégoût et l'ennui n'établissent perpétuel domicile chez nous et ne décourage les meilleures volontés. » Il termine en affirmant que l'on a essayé de rendre notre séjour commode, agréable (archives générales, O.M.I., dossier Tabaret).

de son état précaire : l'incorporation civile et, un peu plus tard, l'affiliation à l'Université de Toronto.

### 1. *Incorporation.*

Le 23 décembre 1848, une pétition demandant l'affiliation civile du collège de Bytown partait à l'adresse du secrétariat provincial. Reçue le 27 janvier 1849, elle est présentée par M. J. Egan, M.P.P.[42]. L'Assemblée législative est saisie de la demande le 29 janvier[43] et, le 13 février, la demande est référée à un comité[44]. Le bill est présenté par M. Egan et passé en première lecture le 16 mars[45], en seconde lecture le 2 avril et il est référé au comité des bills privés, puis il est passé en troisième lecture le 9 mai. M. Egan est alors prié de le porter au Conseil législatif[46]. Approuvé par la seconde chambre, le bill reçoit la sanction royale le 30 mai 1849[47].

Ce bill n° 73 est intitulé *Anno duodecimo Victoriæ Reginæ, Cap. CVII.* L'acte d'incorporation statue que le collège

> [...] shall be and is hereby constituted Body Politic and Corporate in deed and in name, by and under the name of College of Bytown, and by that name shall have perpetual succession and a common seal, and shall have power from time to time, to alter, renew, or change such common seal at their pleasure[48].

La corporation sera composée de l'évêque catholique romain de Bytown, du curé de la paroisse de Bytown, du directeur du collège, des professeurs de philosophie et belles-lettres, de l'économe et des autres membres nommés selon la teneur du présent acte. La corporation doit faire un rapport aux deux branches de la législature, quinze jours avant le début de chaque session, sur le nombre de membres de la corporation, le nombre des professeurs, sur les biens meubles ou immeubles de l'institution et sur les revenus qui en proviennent.

Cette première incorporation durera jusqu'en 1861, alors que le 11 mai, l'honorable Panet et M. Harwood demanderont un changement

42 *P.S.O.*, [Provincial Secretary's Office], 1849, n° 158. Nous aimerions connaître le contenu de cette requête, mais elle manque dans le dossier des Archives nationales.

43 *Journal de l'Assemblée législative*, 1849, p. 39.

44 *Ibidem*, p. 81.

45 *Ibidem*, p. 160.

46 *Ibidem*, p. 316.

47 *Ibidem*, p. 361.

48 *Statutes of Canada*, 1849, p. 647.

de nom. Le collège portera dorénavant le nom de Collège d'Ottawa. Ce bill n° 23 reçut l'assentiment royal le 18 mai 1861 [49].

Le collège appartenant désormais aux Oblats, l'évêque d'Ottawa et le curé de la cathédrale ne faisaient plus partie de la corporation. Lors de la première assemblée de la corporation du collège, le 20 août 1861 [50], on prenait connaissance des déclarations de M^gr^ Guigues et du père Damase Dandurand reconnaissant ne plus appartenir à la corporation. Il était ensuite résolu, entre autre, que le président rédigerait au plus tôt les statuts de la corporation et que ces statuts seraient examinés par l'assemblée générale, et qu'après approbation, ils auraient force de loi et seraient inscrits dans le « présent livre » des délibérations. Ces statuts furent approuvés lors de la seconde assemblée générale, tenue le 10 mars 1862 [51].

### 2. *Projet d'affiliation à l'Université de Toronto.*

Comme toutes les démarches auprès du gouvernement pour obtenir des secours pécuniaires ne portaient aucun fruit, M^gr^ Guigues, sur la proposition de M. Cazeau, acceptait d'affilier son collège à l'Université de Toronto.

Le 22 décembre 1852, M. Cazeau écrivait à M^gr^ Guigues, lui transmettant l'acte qui permettait aux collèges du Haut-Canada de prendre part aux dépouilles de l'Université de Toronto. Pour cela, M. Morin disait qu'il fallait avoir une mine collégiale, enseigner les lettres au moyen d'au moins trois ou quatre professeurs, non compris ceux de théologie, et rendre compte tous les ans des recettes et revenus de l'établissement. Puis M. le grand vicaire espérait qu'on enverrait des élèves recevoir les grades à Toronto; car sans cela l'union avec l'Université ne semblerait faite que « dans le seul but d'avoir de l'argent ce qui est bien bon pour V.G. mais qui ne remplirait pas le but de la loi [52] ».

N'en tienne qu'à cela, les élèves de Bytown subiront les examens de Toronto, comme nous le verrons dans la suite.

49 *Journal du Conseil législatif*, 1861.
50 *Corporation de l'Université d'Ottawa*, vol. 1, p. 3-11 (archives de l'Université d'Ottawa).
51 *Ibidem*, vol. 1, p. 12-15.
52 *Ibidem*, vol. 5, p. 108.

M^gr Guigues répondit le 28 décembre 1852 que « les explications qui seront données au moment de la discussion [du bill de l'Université de Toronto] nous feront connaître d'une manière bien précise si nous pouvons y joindre nos collèges en toute assurance. S'il est tel qu'il est je n'y verrais pas d'inconvénient [53]. »

Monseigneur de Toronto n'y était pas favorable. Aussi écrivait-il à M^gr Guigues, le 28 décembre 1852 : « Plus je lis le projet d'université provinciale, plus j'ai d'opposition pour lui; j'ai communiqué mes raisons à M^gr l'archevêque & l'ai conjuré de ne pas lui être favorable comme la lettre me l'a montré. Notre propre décret *de scholis mixtis* condamnerait toute affiliation de notre part à cette institution de protestantisme et d'indifférentisme [54]. » On voit que M^gr de Charbonnel n'est pas prêt à accepter l'affiliation.

L'évêque de Bytown n'est pas aussi farouche. Il comprenait la répugnance de M^gr de Charbonnel à s'affilier avec l'Université. Quant à lui, il attendait la fin des discussions sur le bill, mais « je dois vous avouer par avance que si je reste maître du choix des professeurs, des livres et que si l'Université n'a aucune inspection dans le collège je me sens moins effrayé de l'esprit d'indifférentisme de l'Université elle-même, c'est-à-dire des collèges que l'état établira, car je leur resterai entièrement étranger [55] ».

Vers la même date, le 9 avril 1853, après avoir reçu communication de Monseigneur de Toronto, sans doute, M. Cazeau affirme ne pas comprendre les motifs de M^gr de Charbonnel qui

> [...] voit de l'indifférentisme partout. Pourtant il n'est pas moins vrai que chaque collège sera régi comme auparavant & que s'il voulait profiter des avantages universitaires, ses élèves devraient être préparés à expliquer tel ou tel auteur profane ou à répondre à des questions de telle & telle science : je ne vois pas ce qu'il y aurait en cela de si compromettant pour la religion [56].

Le 7 septembre 1853, M^gr Guigues priait M. Cazeau de demander à l'un des membres du ministère quelles seraient les démarches à faire pour l'affiliation à l'Université [57]. Pour cela, il supposait que les trois clauses qu'il avait suggérées à M. Mercier et qui pouvaient justifier

53 *Ibidem*, vol. 5, p. 104.
54 *Ibidem*, vol. 5, p. 143.
55 *Ibidem*, vol. 5, p. 140 (à M^gr de Charbonnel).
56 *Ibidem*, vol. 5, p. 170.
57 *Ibidem*, vol. 5, p. 271.

l'union du collège avaient été maintenues, c'est-à-dire : que la corporation peut choisir 1° ses professeurs, 2° les livres qu'elle juge convenables et 3° enfin le cours d'étude conforme à ses désirs, sauf cependant à donner un cours spécial aux élèves qui doivent être présentés aux grades, dans le cas où les deux cours offriraient trop de différence.

Et le 24 octobre 1853, sans doute sur un bon rapport de M. Cazeau, ou à la vue que ses conditions avaient été respectées par M. Mercier, Mgr Guigues faisait parvenir à son agent de Québec la copie de la délibération de la corporation du Collège de Bytown pour « que vous ayiez la bonté de faire les démarches nécessaires pour obtenir l'affiliation à l'Université de Toronto ». Pour connaître les services sans nombre rendus par M. Cazeau, il suffit de citer la fin de la lettre : « Vous avez tant plaisir à rendre service que je n'ose pas vous prier d'agréer mes excuses pour le trouble que nous vous donnons [58]. »

Le collège n'était pas affilié du seul fait de cette démarche. Mgr Guigues se montrait tout surpris, le 17 novembre 1853, que dans la copie du bill qu'il recevait, l'article concernant l'affiliation des collèges fut retranché. Alors peut-être serait-il bien de renoncer à toute affiliation « puisque le gouvernement paraît peu s'en soucier ». « Vous êtes sur les lieux, vous pouvez mieux que nous connaître l'état des esprits et prendre une détermination dont je vous laisse juge [59]. »

M. Cazeau consulta donc l'honorable M. Morin et ils s'aperçurent ensemble que l'on devait s'adresser au Sénat de l'Université, car le Collège de Bytown étant incorporé, il avait droit à l'affiliation sans passer par le gouvernement. Le dit Sénat devait être constitué prochainement. « Je puis vous dire que dans sa formation nos ministres n'oublieront pas les intérêts des institutions catholiques du Haut-Canada. » Dès qu'il serait formé, Monseigneur devrait faire des réclamations auprès des chambres ou du secrétaire et lui transmettre en même temps la liste des professeurs qui y enseignaient et celle des auteurs que l'on mettait entre les mains des élèves. Il ne serait pas mal à propos de dire aussi que déjà trois jeunes gens de son collège avaient été admis par l'Université à l'étude du droit [60].

58 *Ibidem*, vol. 5, p. 309.
59 *Ibidem*, vol. 5, p. 326 (Guigues à Cazeau).
60 *Ibidem*, vol. 5, p. 327 (Cazeau à Guigues, 21 novembre 1853).

L'évêque de Bytown fit donc les démarches nécessaires, car dans une pétition de l'Institut canadien envoyée à M. Chauveau le 26 octobre, il était dit que le gouverneur avait en main les pièces nécessaires pour affilier le collège à l'Université de Toronto [61].

L'affiliation à Toronto ne se fit jamais, mais une autre mesure allait être acceptée dans l'espoir qu'elle aiderait le collège de Bytown.

### 3. *Le président du Collège de Bytown, sénateur de l'Université de Toronto.*

M. Cazeau avait assuré que les catholiques du Haut-Canada ne seraient pas oubliés dans la constitution du Sénat de l'Université de Toronto. Les ministres tinrent promesse, car en vertu de l'Acte 16 de Victoria, chap. 89, du 9 mars 1854, le supérieur du Collège de Bytown était fait membre du Sénat, au même titre que le président du Collège de Regiopolis, de Kingston [62].

Dès le 30 novembre 1853, M. Cazeau avertit M^gr^ Guigues de la nomination du supérieur au Sénat et il espère que le père Gaudet ne manquera pas de prendre part aux réunions et

> [...] d'exercer sa part d'influence dans les délibérations de ce corps. J'en ai presque pris l'engagement envers M^r^ Morin quand il s'est agi de constituer le sénat. Par ce moyen l'affiliation sera plus facile à faire & les faveurs en découleront avec plus de facilité [63].

Mais convenait-il d'autoriser des ecclésiastiques à faire partie du Sénat de cette Université que M^gr^ de Charbonnel considérait comme un foyer d'*indifférentisme* ?

M^gr^ Guigues le croyait, mais il aimait à agir de concert avec son collègue de Kingston. Le 6 décembre 1853, il écrit à M. Angus McDonald, vicaire général. La gazette officielle lui a appris, dit-il, que le président du Collège de Regiopolis, ainsi que le supérieur du Collège de Bytown, avaient été nommés membres du Sénat de l'Université de Toronto. « Je vous avoue qu'après avoir consulté à Québec et avoir lu l'acte amendé qui concerne l'université, je ne me sens aucun éloignement pour autoriser le Supérieur du collège à l'être. On pourra, je

61 *Registre des Lettres*, vol. 7, p. 47 et suiv., et *P.S.O.*, n° 1476 (1854).

62 *Minutes du Sénat de l'Université de Toronto*, vol. 1, p. 231 (archives du secrétariat de l'Université de Toronto).

63 *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 327.

crois, empêcher quelque mal et obtenir du secours pour le collège. » L'Université étant tombée entre les mains du gouvernement, elle perd son caractère protestant. « Je suis cependant bien aise d'avoir votre avis afin d'agir de concert. » L'évêque aimerait savoir si ce Sénat se réunira souvent, si le prêtre pourra y exercer quelque bien et il suppose enfin que sa réponse sera celle de M^gr^ Phelan [64].

Kingston garde le silence, si bien que, le 14 décembre [65], M^gr^ Guigues s'adresse cette fois à M^gr^ Phelan pour savoir à quoi s'en tenir. Enfin une réponse arrive, datée du 21 décembre [66], disant simplement que le vicaire général a écrit au secrétaire de la province pour connaître les devoirs des supérieurs des collèges catholiques au Sénat de l'Université de Toronto et qu'il lui fera parvenir la réponse. Les archives ne contiennent rien de plus.

Il y avait donc de quoi se réjouir des succès obtenus au collège depuis sa fondation, tant au point de vue des études que de la reconnaissance par le gouvernement. Les élèves avaient subi avec succès les examens de Toronto, le collège recevait une allocation depuis 1852 et le supérieur était maintenant membre du Sénat de l'Université de Toronto [67]. La question de l'affiliation restait pendante.

Puis, le 12 mars 1854, M^gr^ Guigues écrit à M. Cazeau que le père Gaudet a reçu dernièrement une lettre du chancelier de l'Université de Toronto l'invitant à se rendre à la réunion du Sénat; malheureusement la lettre est venue trop tard; mais Monseigneur tient à assurer M. Morin de la bonne volonté de ce père d'assister à ces réunions et il est bien aise de le prévenir de ce contretemps [68].

M. Cazeau répondait le 12 avril. Il est heureux de savoir que le père Gaudet est disposé à assister aux réunions du Sénat et M. Morin espère qu'il écrira aux chambres pour faire part de son incapacité à assister, et qu'il serait bien aise, à l'avenir, de recevoir plus à leur heure les lettres de convocation [69].

64 *Ibidem*, vol. 5, p. 337.
65 *Ibidem*, vol. 5, p. 344.
66 *Ibidem*, vol. 5, p. 357.
67 Nous ne trouvons aucune trace de la participation du supérieur aux délibérations du Sénat de l'Université de Toronto. Le 26 février 1863, nous trouvons le nom du père Tabaret sur la liste des sénateurs, mais rien ne nous dit qu'il assista à la réunion (*Minutes of the Senate*, vol. 2, p. 351 : archives du secrétariat de l'Université de Toronto).
68 *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 380.
69 *Ibidem*, vol. 5, p. 410.

Le 31 octobre 1854, M^gr^ Guigues s'adresse de nouveau à M. Cazeau. Il s'enquiert de diverses choses et en particulier de l'utilité de ce siège au Sénat de l'Université de Toronto. M. Cazeau lui avait représenté cette position comme utile à la religion « dont vous êtes le fervent apôtre et celui de l'intérêt du Collège. Or me serait-il permis de vous demander à vous qui êtes presque *ministre de la couronne* si ce second objet sera atteint. » Le père Tabaret, continue M^gr^ Guigues, est invité à assister à une réunion. Or ce sont là des dépenses et ces voyages nuisent au collège, en n'offrant qu'un résultat de peu d'importance car les membres paraissent appelés tout au plus à enregistrer les décisions du vice-président. Me serait-il donc permis de vous demander de vous informer d'une manière confidentielle auprès du ministère afin de savoir s'il y a espérance que la promesse ou mieux l'*espérance* que l'honorable Morin vous avait donnée d'une allocation sur les fonds de l'Université sera réalisée cette année. Je sais que le ministère ne fait pas ce qu'il désirerait faire. « Mais il me paraît aussi que nous avons des droits à être un peu plus soutenus dans le Haut-Canada; les Canadiens forment je crois près du tiers de mon diocèse. » N'est-il donc pas raisonnable que l'on fît au moins quelque chose pour le collège ?... puisque c'est le seul qui s'occupe d'eux dans cette partie de la province, ils font assez pour les protestants dans le Bas-Canada pour qu'ils puissent demander un léger retour dans le Haut-Canada. Les fonds de l'Université sont en ce moment entre les mains du ministère, il peut donc en disposer selon les règles de l'équité. S'il y a des espérances de n'être point oublié dans le chapitre des allocations sur les fonds de l'Université, le père Tabaret fera ses efforts pour correspondre autant que possible aux invitations qui lui sont faites; dans le cas contraire, il se pensera libre. Votre réponse restera confidentielle [70].

Cette réponse partit de Québec le 4 novembre 1854. M. Cazeau avait vu M. Morin et il comprenait très bien qu'en acceptant la charge de sénateur de l'Université de Toronto, le supérieur du collège devait

[70] *Ibidem*, vol. 6, p. 34. On a affirmé que le père Tabaret était le seul catholique du Sénat de l'Université de Toronto à l'exception de M. Hayes, de Toronto : « Father Tabaret and Dr. Hayes of Toronto were the only Catholic members of the University Senate » (*The Owl*, 3 [october-november 1889], p. 88). Ceci ne semble pas exact, puisque le président du collège de Regiopolis avait, lui aussi, été nommé en même temps que le père Gaudet. Nous ne saurions dire cependant si le président de Regiopolis fut plus assidu aux réunions.

espérer quelque chose de plus substantiel que l'honneur de siéger parmi les pères conscrits. M. Morin ne pouvait pas dire ce que pensaient ses confrères du gouvernement qui n'avaient pas encore été appelés à se prononcer sur la distribution des fonds de l'Université, mais il espérait que le « séminaire » de Bytown aurait sa part des dépouilles et il userait de son influence à cette fin. En attendant, il désirait que le bon père Tabaret continuât de fréquenter le Sénat et de se montrer plein de bonne volonté [71].

La raison pour laquelle Mgr Guigues avait accepté, pour le supérieur du collège, le titre de sénateur, était d'améliorer la position financière du collège. Voyant que rien ne se faisait, il songea à abandonner ce poste. Mais il ne le fera pas précipitamment. Il demande conseil à M. Cazeau. Puisque c'est sur sa recommandation qu'il a accepté le poste, il ne veut pas y renoncer sans que Monseigneur de Toronto se soit concerté avec M. Cazeau.

> Je n'avais accepté cette charge qui cause bien des ennuis que parce que vous et M. Morin étiez convaincus qu'une allocation convenable pour le collège serait donnée en retour. Cependant je vois que rien ne se fait, je désire donc avoir une décision pour ou contre afin de prendre un parti décisif [72].

Il faudra attendre encore avant que le supérieur du collège abandonne son poste.

*(à suivre)*

Gaston Carrière, o.m.i.,
Séminaire universitaire.

71 *Registre des Lettres*, vol. 6, p. 36.
72 *Ibidem*, vol. 6, p. 125.

# *L'histoire inconnue de l'astronomie*

---

Dans l'histoire des sciences, il importe de bien savoir d'où l'on part, si l'on ignore à peu près où l'on va. Cet axiome, lapalicien d'apparence, ne s'avère pas si simple d'application, contrairement à l'opinion commune. La preuve se montre à l'omission volontaire, par crainte des difficultés rencontrées, de la toute première enfance de la science du ciel, de la longue et lointaine période de gestation qui précéda sa naissance. Malgré leurs points excellents, les ouvrages qui s'astreignent à la tâche de retracer les origines et les développements de l'astronomie se gardent, habituellement, d'entrer dans la chose du mot *histoire* à cause de l'âpreté du sujet. Aussi suivent-ils tous le même plan de travail. Ils débutent vaguement en Chaldée, passent sur l'Égypte, la Chine, sans mentionner d'autres noms que les plus connus, pour se hâter d'en finir avec l'exposé, déjà subitement plus compliqué, de la cosmologie grecque. Et les grands hommes de l'astronomie commencent leur défilé, si rapide, qu'on effleure seulement leur mémoire et leur œuvre. On amène ensuite Copernic pour faire oublier ce dont on n'a pas parlé et ouvrir la voie à l'astronomie classique des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, alors que s'affirme l'édification de la mécanique céleste. On arrive enfin aux débuts de l'astronomie moderne avec les deux Herschel, Struve et Ross. On sent alors l'impatience d'aborder les XIX^e^ et XX^e^ siècles avec l'incomparable essor de l'astrophysique, des études planétaires, stellaires et de celles, si prometteuses, de Shapley, des nébuleuses. Ainsi donc, on nous fait faire connaissance avec les trois « Anax »de l'école ionienne : Anaxagore, Anaximandre et Anaximène; puis avec Aristarque de Samos, Ératosthène, Hipparque, Ptolémée, Pythagore, Thalès, Galilée et sa fameuse abjuration [1], Képler, Newton et combien d'autres dont la nomenclature serait longue.

[1] La condamnation de Galilée ne portait pas sur les données géométriques du système de Copernic, ni sur les découvertes astronomiques de ce dernier, mais sur les *Dialogues sur les deux principaux systèmes du Monde.*

Certes, on est forcé de procéder ainsi par obligation de condenser une présentation technique volumineuse et démodée. La mesure n'est pas vicieuse en elle-même, mais elle néglige trop des hommes qui ont apporté chacun une pierre indispensable au temple d'Uranie. Il faut, d'ailleurs, se plier aux exigences de la méthode historique, et l'histoire de l'astronomie est variée et complexe. Lorsque Képler, par exemple, entreprit l'application des mathématiques aux sciences naturelles d'observation, et plus particulièrement à l'astronomie, il introduisait dans l'armature de cette dernière une technique entièrement nouvelle qui devait avoir, par la suite, les plus grandes répercussions sur la méthodologie cosmographique.

Nous délaisserons, dans les pages suivantes, les sentiers battus pour nous engager en des chemins plus sinueux, mais aussi captivants, par leur authenticité oubliée ou méconnue, que les voies bien fréquentées des temps modernes de la science céleste. Nous tenterons de jeter un peu plus de lumière sur des noms et des faits, ignorés ou délaissés, qui ne contribuèrent pas moins à préparer l'enrichissement de nos connaissances actuelles en astronomie.

## I. — LES INSTRUMENTS.

Quand, l'œil à l'oculaire d'une lunette ou d'un télescope, on observe une étoile étincelante comme Sirius ou que l'on contemple,

En tentant l'interprétation littérale de Josué X, 12, les savants et les théologiens du XVII^e siècle oublièrent que la Bible n'est pas un traité scientifique d'astronomie et que, pour décrire les phénomènes de la nature, elle se confine aux apparences. Le système copernicien étant aujourd'hui partout admis, il est permis de rejeter l'interprétation littérale de Josué X, 12. Les catholiques n'ont pas à se faire une honte d'avouer que les papes Paul V et Urbain VIII, la congrégation de l'Index, en 1616, et les inquisiteurs de 1632 se sont trompés. Car, dans le cas présent, il ne saurait être question d'enseignement « ex cathedra » ou d'imposer une doctrine de foi à l'Eglise universelle. Toute cette malheureuse affaire est due à des envieux du génie de Galilée. Leur jalousie humiliée, et leur ignorance se sentant perdue par les faits, ils ourdirent des intrigues embrouillées au point de parvenir à arracher la mise à l'Index de l'œuvre de Copernic et de faire comparaître Galilée devant le tribunal du Saint-Office. Le « E pur si muove ! » n'est plus admis que par les sectaires. L'exclamation est mentionnée pour la première fois en 1761 dans les équivoques *Querelles littéraires* de l'abbé Irailh. Galilée ne mit jamais non plus les pieds dans le cachot de l'Inquisition, mais il fut doucement emprisonné cinq mois chez ses amis Niccolini et le cardinal Piccolimini, à Sienne. Il continua ensuite ses études dans sa propre villa, à Arcetri, où le pape lui versa cent couronnes de pension jusqu'à sa mort, en 1642, alors qu'il lui envoya sa bénédiction apostolique. Notons, en outre, que les protestants, dans la personne de Luther, s'opposèrent eux aussi à l'enseignement du mouvement de la Terre, le déclarant contraire à la Bible.

avec une émotion charmée, le disque argenté de la Lune suspendu dans le vide et pourtant rapproché tellement qu'on pourrait, semble-t-il, le toucher, on oublie trop la somme de recherches ingrates et de persévérance tenace exigées par les siècles pour prix des instruments qui nous livrent aujourd'hui les plus troublants mystères de l'espace. Les premières réactions des premiers contemplateurs du ciel furent de chercher autour d'eux pour découvrir ou inventer quelque objet susceptible d'apporter le moyen de réduire la distance, de grossir et de clarifier la vision des corps célestes pour les mieux voir et connaître. Là se trouve tout le point de départ de l'instrumentation astronomique qui devait, par la suite, nécessiter un labeur inouï pour se préciser en se perfectionnant. Là se situe toute la cause des progrès incessants de l'astronomie elle-même, car cette science ne peut absolument pas se passer d'instruments pour se fonder et se développer. Sans eux, qui aurait pu soupçonner les distances, les calculer exactement, analyser la constitution intime des astres les plus lointains ? Toutes les observations primitives du ciel s'effectuèrent d'abord à l'œil nu. Le *cercle mural,* le *quart de cercle,* instruments mathématiques rébarbatifs pour les non-initiés, ne vinrent que beaucoup plus tard, à plus forte raison les *lunettes* et les *télescopes,* après les efforts d'un travail ardu.

A en juger par les origines de l'astronomie grecque, le matériel à la disposition des observateurs du ciel devait être des plus rudimentaires : le *cadran solaire* primitif, creusé en hémisphère, qui indiquait les heures du jour selon l'équinoxe; puis une sorte de sphère mobile adaptée dans un moule hémisphérique et fixe, et sur laquelle les Chaldéens parvinrent, par leurs observations, à déterminer la position des principales constellations et étoiles, pour s'en servir ensuite à l'indication de l'heure pendant la nuit. En effet, leur science dut s'armer, pour résoudre ce problème, d'un moyen plus exact que la *clepsydre* qu'ils dédaignent après l'avoir d'abord utilisée. Par contre, les Chaldéens ne semblent pas avoir disposé d'instruments propres à mesurer les distances angulaires sauf, peut-être, pour les petits angles, d'un objet semblable à l'astrolabe.

Les Grecs, eux, s'en tinrent longtemps au seul *gnomon.* On dressait une tige verticale, à l'extrémité pointue, au centre d'un lieu choisi, bien plat. Autour de cet axe, on traçait des cercles concentriques sur

lesquels on marquait les points où l'ombre avait la même longueur le matin et l'après-midi. Ensuite, pour obtenir le méridien, on divisait en deux l'arc de cercle compris entre ces points. En mesurant l'ombre portée à midi, on trouvait, par le rapport entre la longueur du pieu et celle de son ombre, la hauteur du soleil. Les pharaons, plus majestueux, se servaient tout simplement de leurs obélisques en guise de pieux. On utilisa également, à ces débuts tâtonnants de la mensuration céleste, une sommaire batterie de surfaces planes, en métal, placées horizontalement ou verticalement dans le méridien et qui aidaient à l'observation des levers, couchers et culminations des étoiles.

Revoyons un peu nos amis les Chaldéens. Avec leur chétive clepsydre, ils étaient quand même parvenus à repérer le zodiaque et à assigner la longitude des étoiles qui en déterminent le milieu. Les positions des autres étoiles étaient relevées par leurs levers, leurs couchers, en notant les points de l'écliptique qui se trouvaient alors à l'horizon ou au méridien. Après de telles observations, on pouvait tracer facilement sur l'appareil deux grands cercles indiquant, par leur intersection, la position cherchée de l'astre. En même temps, la marche de l'ombre solaire dans le cadran sphérique creux donnait le degré du soleil sur l'écliptique pour chaque jour de l'année. Ainsi, le Chaldéen qui se levait au milieu de la nuit pour contempler la gloire des cieux pouvait, par l'observation des étoiles, régler sa sphère mobile dans une position telle que le point de l'écliptique à l'horizon du levant (centre horoscopique des astrologues) indiquât celui qui se levait réellement au ciel. L'utilisation du procédé, un peu conjectural dans son évocation tant il est primitif, fut probablement pratiqué par Eudoxe, mais en tout cas servit certainement, depuis Hipparque, à tous les astronomes anciens jusqu'à l'invention du pendule, avec des transformations toutefois. Ainsi, à l'hémisphère creux et à la sphère mobile, objets lourds et encombrants, on substitua deux plans qui en conservaient les représentations stéréographiques; la partie mobile, elle, découpée à jour, portait un index des principales étoiles fixes. On la nomma *araignée,* comme le cadran sphérique d'Eudoxe. Sur une autre face, l'instrument était encore muni d'un cercle gradué en plus d'une alidade à pinnules, pour la visée, permettant d'observer la hauteur soit du Soleil, soit d'une étoile figurant sur l'araignée. L'heure était calculée

au moyen d'une opération très simple sur le côté adverse. Et voilà ! Vous venez de vous faire présenter l'*astrolabe*, étymologiquement « preneur d'astres », frère aîné de la famille des instruments astronomiques. Décrit pour la première fois par Jean Philopon au VI^e siècle de notre ère, on a d'abord faussement attribué son invention aux Arabes. A la vérité, c'est Hipparque qui le conçut, au témoignage de Synésius lui-même. Ptolémée en faisait un usage courant et s'il ne le mentionne pas dans ses grands ouvrages, il en décrit toute la théorie dans son traité des *Planisphères* dont il subsiste une copie arabe. Regiomontanus aussi se servit de l'appareil. Précieux ancêtre du *sextant*, on l'appelait encore « bâton de Jacob ». Déjà peu en usage dès la fin du XV^e siècle, son peu de précision le fit abandonner complètement. Les Portugais, ces hardis explorateurs du globe, l'ignorèrent jusqu'au XIII^e siècle, alors que Martin de Bohême [2] le leur mit entre les mains. Ils ne se montrèrent pas lents, alors, à entrevoir tout l'intérêt qu'offrait l'astrolabe par sa facilité à déterminer la position des navires. Il fallait, du reste, connaître son maniement pour être admis à la « Junta dos mathematicos », société savante fondée par le roi Jean et réunissant astronomes et navigateurs portugais.

On distinguait plusieurs sortes d'astrolabes, de construction un peu différente, eu égard aux services qu'on en attendait. 1° L'astrolabe *armillaire*, d'où l'armille proprement dite fut tirée, était formé de quatre cercles placés l'un dans l'autre et représentant, l'un l'écliptique, l'autre le colure des solstices; le troisième cercle tournait autour des pôles de l'écliptique et indiquait les longitudes; le quatrième, interne, portait deux pinnules servant à regarder la Lune ou tout autre astre. 2° L'astrolabe *planisphère*, ou polaire, figurait une projection du globe sur un plan parallèle à l'équateur. C'était une sorte de mappemonde. 3° L'astrolabe *marin* [3], semblable aux précédents, servait à relever en mer la hauteur du pôle, du Soleil ou d'une étoile. Comme instrument de navigation, il précéda l'*arbalète*. Il prenait la hauteur d'un astre au-dessus de l'horizon au moyen d'une *alidade*. Partie de l'astrolabe

2 Martin le Polonais ou le Bohême, chroniqueur dominicain, 1210-1278.

3 Il servit à Champlain pour mesurer les degrés de latitude lors de son voyage de 1613. Il le perdit en mer et il fut retrouvé plus tard par un paysan qui ignorait tout de sa valeur. On peut en voir la photographie reproduite dans *Le Nord de l'Outaouais*, Ottawa, *Le Droit*, 1938, p. 115, fig. 111.

planisphère, l'alidade était constituée d'une règle mobile, de bois ou de métal, portant perpendiculairement, à chaque extrémité, une pinnule percée dans son milieu. Elle était affectée en propre à la mesure des hauteurs. On n'allait pas plus loin. L'astronomie antique ne connut pas la mesure des distances angulaires. Elle se préoccupait trop de mesurer directement les coordonnées, la longitude, la latitude, la déclinaison, l'ascension droite. Elle rêvait d'un instrument universel réunissant l'indication de toutes ces inconnues appliquées à un cas particulier, à l'opposé de l'astronomie moderne qui applique, elle, le principe de la division du travail en demandant à chaque instrument un seul service, mais parfait. Les anciens crurent avoir trouvé l'appareil cherché avec la sphère armillaire; mais les Grecs n'y inclurent pas l'alidade. Un cercle métallique mobile, passant par les pôles de l'écliptique, pouvait être amené dans une position telle que son plan passât par l'objet céleste observé; son intersection avec l'écliptique indiquait la longitude. Un autre cercle similaire indiquait, lui, la latitude. Ceci dit pour détruire une confusion courante dans l'histoire de l'astronomie instrumentale : le nom d'astrolabe fut donné à *chacun* de ces deux cercles, puis se communiqua à l'astrolabe plasnisphère, lequel servait surtout à la mesure de l'heure. Ptolémée ne nomme jamais astrolabe l'instrument dont il se sert et qui comptait sept armilles. Il avait même simplifié celui d'Hipparque qui en comptait neuf et avait été appelé par lui *météoroscope*. Mais les astronomes arabes ne continuèrent pas cette simplification et, dans leur souci de perfectionner l'instrumentation pour l'étude du ciel, ils construisirent des astrolabes encore plus compliqués. Mais qu'était donc l'*armille* ? Elle se composait de deux cercles de cuivre gradués et fixés dans le plan de l'équateur et du méridien. Certains prétendent qu'elle pouvait prendre des angles. Il faut en douter. En tout cas, les armilles d'Alexandrie servirent à d'importantes observations qui permirent à Hipparque de déterminer le changement de situation des étoiles fixes et la précession des équinoxes. Tycho-Brahé fut le dernier à utiliser l'armille.

D'autres instruments moins en usage n'en furent pas moins fort utiles. Parmi eux, l'*astromètre*, ou astéromètre, était employé pour déterminer sans calculs l'heure des levers et des couchers d'un astre.

Il se composait d'un parallélogramme rectangulaire, de bois ou de cuivre, surmonté d'un plateau circulaire mobile supportant un indicateur fixe destiné à l'orienter. Son descendant direct aujourd'hui se retrouve dans l'*héliomètre* [4].

Avec l'*astrodictium*, plusieurs personnes pouvaient voir simultanément un même astre, grâce à des oculaires doubles ou multiples. Il servait à nourrir la curiosité d'agrément. C'est le *planétarium* de l'antiquité. Enfin, le *dioptre*, lointain ancêtre de notre théodolite, fut décrit par Héron d'Alexandrie. Il ne fut guère employé à cause de son extrême complexité. Le dioptre d'Hipparque diffère complètement : il mesurait seulement les diamètres du Soleil et de la Lune.

## II. — HOMMES ET ŒUVRES.

Notre dessein n'est pas de parcourir la nomenclature complète des astronomes illustres. Toutes les « histoires » de l'astronomie s'étendent longuement sur Aristarque, Hipparque, premier catalogueur d'étoiles digne de ce nom [5] et découvreur de la précession des équinoxes; Copernic, théoricien des mouvements précis des corps célestes, et Képler, pauvre en or, mais riche en génie, qui énonça la trilogie des lois des mouvements planétaires. On ne fait que citer, habituellement, Tycho-Brahé, pourtant observateur de grande classe, préparant la voie aux calculs de Képler. Tel qu'annoncé, nous voudrions surtout rendre un humble hommage à des noms plus obscurs, mais toujours méritants à un titre quelconque.

En premier lieu, on ne saurait ignorer Eudoxe de Cnide (409-356 av. J.-C.). Disciple du divin Platon, il participait à son génie. On le vit bien quand il soupçonna, pour chaque planète, un nombre déterminé de sphères concentriques animées d'un mouvement uniforme autour

[4] L'héliomètre mesure exactement les diamètres apparents des astres et les petites distances entre eux. Il consiste en deux objectifs ou deux moitiés d'objectif et un seul oculaire, ce qui a pour effet de doubler les images. Pour s'en servir, on rapproche les deux objectifs jusqu'à ce que les deux images données se touchent; alors, l'écartement des deux verres, évalué en secondes, donne la distance ou le diamètre cherché. Inventé en 1747, spécialement pour les études solaires, par Bouguer et Savery, Short et Dollond le perfectionnèrent.

[5] Ce catalogue classait mille vingt-deux étoiles. Timocharis et Aristille dressèrent bien, trois siècles avant Jésus-Christ, un catalogue stellaire, mais trop sommaire pour avoir pu marquer une date dans la cartographie du ciel. Hipparque dressa encore les premières tables solaires et trouva la parallaxe de la Lune.

d'axes orientés diversement[6]. Eudoxe alla en Égypte s'instruire dans la science ésotérique des prêtres du pays. Il fonda à Cnide un observatoire où il se livra à de frénétiques observations. Son ardeur ne pouvait que porter fruit : Eudoxe fixa l'année à 365 jours et un quart, perfectionna l'octaétéride, inventa un cadran solaire et énonça plusieurs nouveaux théorèmes géométriques. Il améliora la théorie des sections coniques et composa maints ouvrages aujourd'hui perdus, sauf son traité des *Phénomènes* inséré dans le poème d'Aratus. L'astronomie ne laissait pas Eudoxe indifférent, on le constate, non plus que les commentateurs de ses travaux, Ideler et Letronne, qui les publièrent en 1830 et 1841.

On estime un grand voyageur et astronome bien sympathique dans la personne de Pythéas. Vivant à Marseille au début du IVe siècle avant Jésus-Christ, il entretenait un véritable culte pour la mer. La perte de son manuscrit *A travers l'Océanos,* qui dormit longtemps dans les archives de Massilia, est reconnue comme très cuisante. L'ouvrage nous aurait appris une foule de détails captivants sur la pensée et la vie de ce véritable savant qui, comme la plupart de ses semblables, vécut pauvrement. Son indigence n'exigeant pas beaucoup de confort en voyage, Pythéas put satisfaire sa passion pour voir et scruter l'océan. Il explora en détail, vers 325, les îles Britanniques et la baie de Kiel, baptisée alors « golfe de Métuonis ». Aussi fut-il le premier à soupçonner la liaison des marées avec le cours de la Lune et il découvrit que l'étoile polaire ne coïncide pas exactement avec le pôle. Ce qui s'affirmait fort ingénieux pour l'époque. Puis, de théorie en théorie, Pythéas en vint à modifier beaucoup, en l'élargissant, l'image qu'on se faisait, de son temps, de l'univers. Anderson et Schmeckel ont religieusement recueilli les fragments de ses ouvrages, à Upsal, en 1824 et en 1848.

On ne peut user du « nombre d'or », imaginé par Méton, sans penser aussitôt à Calippe, astronome grec natif de Cyzique. Il conçut à Athènes, vers 331 (av. J.-C.), un cycle luni-solaire de 76 ans qu'il substitua au cycle de 19 ans usuel, afin de ramener avec plus

[6] Ce système, très évolué pour l'époque, dut toutefois être rejeté à cause de la distance variable des planètes à la Terre. On s'avançait sûrement vers le système copernicien.

d'exactitude les mêmes positions du Soleil et de la Lune. Ce cycle quadruplé, ou « période calippique », commença le 28 juin 330 (av. J.-C.). Adopté par les Athéniens et les Macédoniens, il pénétra avec eux en Asie et remplaça le cycle tout solaire des Chaldéens.

Bérose (300 av. J.-C.) se montre un homme pour qui la science ignore vraiment les frontières. Il était, en effet, un Chaldéen hellénisé, mais il paya bien de reconnaissance sa patrie adoptive. Il fonda à Cos une école d'astronomie fréquentée par Dosithée, le correspondant d'Archimède, et qui s'érigea en foyer de propagande pour transmettre en Grèce l'astronomie chaldéenne et tout son cortège de rêveries astrologiques. Né à Babylone la Grande, certains savants croient que Bérose cultiva aussi l'histoire; d'autres font de l'astronome et de l'historien deux personnages distincts. Quoi qu'il en soit, Bérose inventa une espèce de nouveau cadran solaire. Fabricius, dans le XIV° volume de sa *Bibliotheca Græca* a réuni les ouvrages fragmentaires de Bérose.

Et nous arrivons à Ératosthène (275-195 av. J.-C.). Il y aurait beaucoup à dire sur celui qui put écrire : « Seule la région que nous habitons nous-mêmes est appelée l'univers. Mais il est fort possible qu'il existe, dans la zone tempérée, un ou plusieurs autres continents habités. » Il accusait un faible pour les hautes mathématiques. Celles-ci l'aidèrent à effectuer les calculs géodésiques qui lui permirent de trouver que l'Ancien Monde occupe environ le tiers de la circonférence terrestre; que la distance des côtes de l'Asie orientale jusqu'à l'Espagne représente à peu près 240 méridiens, ce qui s'avéra par la suite effectivement exact. Mais son nom est à retenir surtout pour le résultat passablement satisfaisant auquel il arriva dans sa mesure de la hauteur du Soleil. La prise de cette mesure marque une date importante dans l'histoire de l'astronomie : 1° elle n'était rendue possible que par suite d'une évolution suffisante des connaissances géographiques et astronomiques de l'époque; 2° elle perfectionnait énormément les procédés d'orientation de l'antiquité, restés jusqu'alors très rudimentaires.

Ératosthène, avec Théon et Hipparque lui-même, commenta *Les Phénomènes et les Pronostics*, le poème astronomique d'Aratos, contemporain de Théocrite, poète et astronome grec né à Soles, en

Cilicie, vers 270 (av. J.-C.). L'œuvre fut encore traduite en vers latins par Cicéron, Germanicus et Avienus, ce qui laisse supposer qu'elle devait témoigner d'un certain mérite. Les meilleures éditions sont celles de Buhle, Leipzig, 1793-1801, et la traduction française de Pingré, avec texte en regard, qui accompagne les *Astronomiques* de Manilius, en 1786 [7].

Comme nul n'entre en astronomie s'il n'est géomètre, on ne peut que se souvenir d'Apollonius de Perge, géomètre grec né à Perge, en Pamphylie, vers 244 (av. J.-C.). Il fut, avec Euclide, Archimède et Diophante, un des créateurs des mathématiques. Il édifia la théorie du système des sphères excentriques et des épicycles pour les planètes. Pappus [8] est le commentateur de son traité, en huit livres, des *Sections coniques* dont la meilleure édition est celle de Halley, Oxford, 1710.

Ménélas (Ménélaüs) fut un autre géomètre vivant à Alexandrie vers 80 (après J.-C.). Il a laissé plusieurs ouvrages, entre autres un traité fameux, *Les Sphériques*, consacré aux triangles, qui codifie les principes de la trigonométrie. Le texte en est perdu, mais une traduction latine, imprimée à Oxford en 1707, en a été faite sur une traduction arabe et sur une autre hébraïque qui avaient été conservées. C'est dans ce livre qu'on a trouvé pour la première fois le théorème relatif au quadrilatère inscrit, équivalant à nos formules pour l'addition des arcs.

Quel est l'astronome, professionnel ou amateur, qui ne connaisse Ptolémée et l'*Almageste* inséparable de son nom ? Claude Ptolémée naquit, croit-on, à Ptolémaïs, en Thébaïde, dans les premières années du IIe siècle de notre ère. Il vécut longtemps à Alexandrie ou à Canope. Il commença ses travaux d'astronome vers l'an 130 et les poursuivit durant quarante ans. Savant laborieux plutôt que génie original, il n'a guère fait que coordonner les œuvres de ses devanciers, notamment

[7] On ignore tout de la vie de Manilius, sauf son poème inachevé, en cinq chants, sur l'astronomie et qui, élégant, décèle néanmoins peu de science. Il fut publié pour la première fois par Regiomontanus à Nuremberg en 1472; puis à Paris, en 1579, par Scaliger; à Londres, en 1739, par Bentley; à Berlin, par Jacob, en 1846.

[8] Mathématicien d'Alexandrie, vivant vers la fin du IVe siècle de notre ère. Son recueil, *Collections mathématiques*, en grec, ne nous est pas parvenu en entier, mais il n'en demeure pas moins précieux tant par ses démonstrations que par les fragments d'auteurs perdus qu'il contient. Une traduction latine de Commandino a paru en 1588, à Pesaro; une autre, annotée, à Bologne, 1660; une autre enfin fut publiée à Paris, 1824, par Eisenmann et Wallis.

d'Hipparque; mais il se montre moins bon observateur que lui. Cependant, il eut le mérite incontestable d'avoir enseigné que les cinq planètes connues de son temps tournaient, avec le Soleil et la Lune, suivant des lois compliquées qui, plus tard, se révélèrent toutefois insuffisantes pour expliquer d'autres particularités. On reproche à Ptolémée de ne pas même rectifier les inexactitudes des autres auteurs et de mal corriger leurs erreurs. Pourtant, après son siècle, l'astronomie grecque arrête ses progrès et se met à décliner complètement. Seuls des commentateurs plus ou moins éclairés, principalement Théon, maintiennent la flamme vacillante d'Uranie. Le plus grand ouvrage de Ptolémée est l'*Almageste*[9] ou la *Composition mathématique*, vaste traité d'astronomie en treize livres, dont la première édition grecque-française parut à Bâle en 1538. L'abbé Halma (1755-1828) en donna une autre, uniquement française, et enfin, Delambre en annota une (1813-1816). Les Arabes, pour leur part, revisèrent, au IXe siècle, tout le contenu de l'*Almageste*.

Ptolémée avait, en outre, écrit des livres fort suggestifs. Citons : l'*Analemme*, traité de gnomonique; l'*Optique*, en cinq livres; la *Géographie*, en huit livres; les *Harmoniques*, traité mathématique des sons; le *Quadripartitum* ou *Tétrabillion*, traité en quatre livres de l'astrologie judiciaire. Nous possédons aussi un abrégé de ses *Tables astronomiques* dites *Tables manuelles*; des tables chronologiques dites *Canon royal*. Il avait encore composé : l'*Étendue*, la *Pesanteur*, la *Mécanique*, *Les Éléments*; mais c'est à tort qu'on lui attribue le fameux *Traité de projection stéréographique*, dit *Planisphère de Ptolémée*, qui parut à Bâle, en 1536. Le système de Ptolémée fut reçu généralement jusqu'au XVIe siècle.

Après Ptolémée, il convient de nommer un écrivain chrétien du IVe siècle, Julius Firmicus Maternus, à cause du célèbre imprimeur, Alde Manuce, qui édita son ouvrage *Astronomie*. Il a laissé, en outre, une introduction à l'astrologie judiciaire plusieurs fois rééditée : *Julii Firmici Materni Junioris Siculi V. C., Matheseos libri VIII* (Venise, 1497).

[9] C'est-à-dire la « très grande » (composition). Mot hybride formé de l'article arabe « al » et du superlatif grec « méguistos ».

Toujours fertile en savants et propice aux travailleurs de l'esprit, Alexandrie fut le centre par excellence de l'astronomie dans l'antiquité et elle enfermait dans ses murs le grammairien JEAN PHILOPON, mort vers 660. Il aimait tant l'étude qu'on l'avait surnommé « l'ami du travail » (*philos*, ami, et *ponos*, travail). Il combat Proclus dans un traité : *L'Éternité du Monde*, publié en 1537 à Venise. Il a laissé aussi une *Cosmogonie de Moïse*, en sept livres, publiée à Vienne (1630) et des *Commentaires* sur Aristote, parus en 1534 et 1536.

A la fin du IX^e^ siècle apparaît en Mésopotamie un astronome arabe, ALBATENIUS (Albategni), mort vers 929. Ses nombreuses observations sont remarquables d'exactitude et il ne fut pas lent à reconnaître le déplacement de l'apogée du Soleil. Il calcula également les données de la précession des équinoxes et fixa la durée de l'année à 365 jours, 5 heures, 46 minutes, 24 secondes. Ce qui n'est pas si mal si l'on songe que les calculs modernes donnent 365 jours, 5 heures, 48 minutes, 46 secondes. Albatenius laissa un ouvrage : *Science des Étoiles*, traduit en latin en 1537, à Nuremberg, et qui laisse présager William Herschel, le maître de l'astronomie stellaire.

Vers la même époque, vivait un célèbre chroniqueur anonyme désigné tout simplement L'ASTRONOME à cause de son vaste savoir en astronomie. Il est l'auteur d'une *Vie de Louis le Débonnaire*, en latin, qui jouit longtemps d'une grande autorité. Cousin, dans son *Histoire de l'Empire d'Occident*, en donne une traduction; Guizot en a aussi présenté une. Il est à noter que « l'Astronome » n'a rien de commun avec *Le Petit Astronome* : celui-ci désignant un recueil célèbre en usage courant à Alexandrie durant tout le temps de sa splendeur astronomique. Il incluait : les *Sphériques*, les *Habitations*, les *Jours et les Nuits* de Théodose; les *Données*, l'*Optique* et les *Phénomènes* d'Euclide; les deux livres d'Autolycus [10], *Sur la Sphère en mouvement* et *Les Levers et les Couchers*; *Les Grandeurs et les Distances* d'Aristarque; *Les Ascensions* d'Hypsiclès [11]; enfin, les trois *Livres sphériques* de Ménélas. Tous ces ouvrages sont conservés, sauf le dernier.

[10] Mathématicien grec de l'Asie Mineure, IV^e^ siècle avant Jésus-Christ. Ses deux ouvrages abondent en théorèmes solutionnés vaguement.

[11] 146 avant Jésus-Christ. On lui attribue deux livres sur les polyèdres réguliers, traduits de l'arabe par Campanus, et un petit *Traité astronomique*, traduit par Mentel sous le titre : *Anaphoricus, sive de ascensionibus*, Paris, 1657.

Près de trois siècles s'écoulent et nous assistons au règne d'un roi animé d'un grand amour de la science, ce qui n'est pas tellement commun dans ces milieux fortunés et désœuvrés. Qui est-il donc ? Nul autre qu'ALPHONSE X, roi de Léon et de Castille (1252-1284), surnommé « le Sage », « le Savant », ou même « l'Astronome ». Tout en se montrant mécène des lettres, il introduisit en Europe la science des Arabes. Il répétait, dit-on, que, si Dieu l'avait appelé à son conseil au moment de la création, le monde eût été bien mieux ordonné; mais il ne faut pas voir là une injure grave envers l'Ordonnateur du cosmos : l'auteur veut seulement critiquer, à la manière exacerbe du pays et du temps, les systèmes astronomiques alors adoptés. Ce bon roi Alphonse est demeuré célèbre dans le monde de l'astronomie principalement par les tables qu'il fit dresser, dites *Tables alphonsines.*

A propos de tables astronomiques et de rois, un autre monarque en fit rédiger d'estimables. Il s'agit de RODOLPHE II, fils et successeur de Maximilien II, roi de Hongrie en 1572. Par son incapacité de porter la couronne et son inaptitude aux affaires, il contribua indirectement à l'éclatement de la guerre de Trente ans. Par contre, il encouragea la vie culturelle et pensionna largement Tycho-Brahé. Il chargea Képler de rédiger les *Tables rudolphines* et y travailla lui-même. Ses connaissances s'étendaient particulièrement en chimie et en astronomie.

Le XV^e^ siècle scientifique a retenti d'un nom toujours respecté : JEAN MULLER, né en 1436 près de Kœnigsberg, d'où son nom latin de REGIOMONTANUS, Kœnigsberg signifiant « regius mons », mont royal. Disciple de Purbachius [12] qui l'initia aux mathématiques, il exécuta avec lui divers travaux que le cardinal Bessarion lui avait confiés. Il mourut à Rome (1476), soit de la peste, soit assassiné par le fils de Georges de Trébizonde dont il avait critiqué, du reste avec raison, les traductions. Regiomontanus donna à Padoue, en 1463, un cours public d'astronomie — événement incroyable pour l'époque — qui attira un auditoire considérable et enthousiaste. Avec son maître, Purbachius, il fut un des régénérateurs de l'astronomie. Tous deux reconnurent et signalèrent les invraisemblances du système de Ptolémée. Regiomon-

12 Georges Peurbach, 1423-1461, a laissé une *Théorie des Planètes*, ouvrage latin paru à Venise (1490) et des *Tables d'Eclipses* pour les années 1650-1661. Il eut le souci de chercher à remonter constamment aux sources de l'astronomie grecque.

tanus a beaucoup écrit et, pour mieux répandre ses ouvrages scientifiques, il avait fondé à Nuremberg une imprimerie. Les deux plus importants livres qu'on possède de lui sont : *Epitoma in Almagestium Ptolomœi*[13] et *De triangulis planis et sphæricis, una cum Tabulis sinuum.*

Au milieu du XVI^e siècle, les *Centuries* (1555) de NOSTRADAMUS, puis son *Almanach* contenant des prévisions sur la température et les saisons, connurent une vogue folle. Astrologue juif né en 1503 en Provence, Nostradamus n'avait rien du savant ou du mathématicien. Se croyant imbu de l'esprit prophétique, il compose ses recueils de prédictions tout en pratiquant la médecine secrète qu'il avait longtemps étudiée.

Plus profond penseur que notre vain prophète se montre FRISIUS GEMMA dit le Frison ou Renerius (Régnier). Né à Dokkum, en Frise[14], il est resté célèbre par ses travaux astronomiques qui nous sont parvenus. En 1540, à Louvain, paraît de lui une *Charta sive mappa mundi* dédiée à Charles-Quint qui, d'ailleurs, souvent le consultait. Puis, *De radio astronomico et geometrico Liber*, à Anvers en 1540; *Methodus arithmeticæ practicæ*, aussi à Anvers en 1540; *De Principiis astronomiæ et cosmographiæ*, à Paris en 1547, et que Boissière traduit en 1582. Dans cet ouvrage, Gemma décrit l'usage des montres qui commence à se répandre; il les appelle une « nouvelle invention pour les longitudes ». Suivent ensuite : *De Annuli astronomici usu*, 1548; *De Astrolabio catholico et usu ejusdem*, Anvers, 1556. Son fils, Corneille Gemma, s'est distingué comme astronome, philosophe et médecin. Il publia à Anvers, en 1569, une encyclopédie des sciences médicales et philosophiques : *De arte cyclognomica.*

Un autre philosophe, jésuite celui-là, naît en Dalmatie, à peu près à la même époque (1556). MARC-ANTONIO DE DOMINIS, évêque de Segni, devient archevêque de Spalotro en 1602. La Réforme le tente, il l'embrasse et se réfugie en Angleterre où il se met à écrire contre le pape : *De Republica ecclesiastica*, qui n'a rien d'astronomique, ni comme fond ni comme succès. Mais cultivant sincèrement les sciences,

[13] C'est le pape Eugène IV qui l'avait chargé de traduire du grec au latin, en outre des livres d'Aristote, l'*Almageste*; mais il s'en acquitta avec peu de soin. Valla et Théodore Gaza le surpassèrent bientôt.

[14] Ne pas le confondre avec Paolo Frisi cité plus loin.

Dominis y manifeste quelque réussite. A lui vint la première bonne idée, enrichie par Descartes, pour expliquer l'arc-en-ciel. Il expose sa théorie sur ce point dans *De radiis in vitris perspectivis et iride.* Par ailleurs, l'ouvrage, publié à Venise en 1611, fourmille d'erreurs.

Et voici MATHIEU LÆNSBERG, l'auteur du fameux *Almanach de Liège* accompagné, comme il se devait, de pronostications mensuelles et qui parut pour la première fois vers 1635. On sait bien peu de choses sur le compte de Lænsberg. On croit qu'il vécut à Liège vers 1600. On doute même s'il porta son nom véritable ou un pseudonyme. Ses œuvres complètes ont été publiées en 1663 à Middelbourg.

A cette époque, la France s'occupait à dresser sa carte nationale. Elle retint les services du parisien PHILIPPE DE LA HIRE (1640-1718), fils du peintre religieux Laurent de La Hire. Géomètre, mathématicien et astronome, Philippe excellait en plus comme hydrographe et mécanicien. Ses principaux ouvrages sont : *Mécanique* (1675); un *Traité des sections coniques* (1685) et des *Tabulæ astronomicæ* (1702).

Exercer pendant trente ans la charge d'interprète à la cour d'un empereur du Levant et mériter son entière confiance au point de tenir office de conseiller; trouver le temps, en outre, de cultiver l'astronomie érudite, voilà un genre d'apostolat peu banal pour un missionnaire ! Ce fut pourtant celui du jésuite ANTOINE GAUBIL, envoyé en Chine en 1723 et qui y mourut en 1759, à Pékin. On lui doit un *Traité historique et critique de l'Astronomie chinoise*, unique en son genre, ainsi qu'un *Traité de la Chronologie chinoise*, non moins estimable. Né à Gaillac en 1689, le père Gaubil est peut-être l'Européen qui ait le mieux pénétré la littérature et la science astronomique chinoises.

Un noble et puissant esprit parut dans la science italienne, à Milan, en 1728, avec PAUL FRISI. Barnabite dès l'âge de quinze ans, il quitta définitivement l'ordre, par permission de Pie VI, parce que ses supérieurs s'opposaient aveuglément à ses études et travaux scientifiques. Il combattit chez les auditeurs de ses cours brillants toutes les superstitions de la magie et de la sorcellerie, très florissantes à cette époque; mais son souci de vérité pour réduire l'emprise de l'astrologie n'atteignit pas tous les esprits susceptibles d'en profiter. L'erreur a la vie dure. Quelques années plus tard, dans le *Journal des Savants* de

1779-1780 Charles Dupuis présente son *Explication de la Fable par l'Astronomie,* théorie aussi fameuse que ridicule.

Frisi introduisit le paratonnerre en Italie et il composa, à vingt-deux-ans, son remarquable ouvrage : *Disquisito mathematica in causam physicam figuræ et magnitudinis terræ* (Milan, 1751). Ensuite : *Nova electricitatis theoria* (Milan, 1755); *Dissertatio de motu diurno terræ* (Pise, 1758) et *Cosmographia physica et mathematica* (Milan, 1774).

L'Église compta toujours dans ses rangs maints astronomes de valeur. ALEXANDRE PINGRÉ (Paris, 1711-1796) est de ces derniers. Entré dans l'ordre des Génovéfains, il y professa la théologie la plus orthodoxe jusqu'au jour où il fut soupçonné de jansénisme. Il quitta alors sa chaire pour l'étude des astres et observa le passage de Mercure, en 1753, d'une façon particulièrement attentive. Il expérimenta les montres marines en usage de son temps et voyagea beaucoup à cette fin. Il a laissé un traité historique et théorique des comètes : *Cométographie* (1783), de valeur appréciable.

La fin du XVIII^e siècle endeuille l'histoire de l'astronomie. La Révolution française n'avait pas besoin de poète dans la personne de Chénier; elle n'eut que faire également des astronomes. C'est sans doute pour avoir fait monter sur l'échafaud JEAN-SYLVAIN BAILLY, en 1793, qu'elle mérite un titre additionnel d'époque progressive...

L'infortuné maire de Paris était le fils du peintre Jacques Bailly. Son père le destinait aussi à la peinture. L'enfant suivit cette vocation qui l'orienta, par surcroît, vers la littérature et les sciences.

Bailly se montra recommandable autant par son savoir que par son honnêteté politique. Élu à l'Académie française en 1784, à celle des Inscriptions et Belles-Lettres, l'année suivante, il devint président des états généraux en 1789, lors de la mémorable séance du « Jeu de paume » qui décida de la Révolution française. Arago a écrit une remarquable biographie de Bailly; mais la réputation de ce dernier, comme homme de science, lui vint surtout de son *Histoire de l'Astronomie*, embrassant celle de l'astronomie ancienne, moderne et orientale, principalement indienne. C'est dans cet ouvrage que notre auteur émet l'hypothèse fameuse de l'invention des sciences par un peuple du Nord disparu de la terre.

Bailly a laissé un grand nombre de mémoires scientifiques, mais surtout un *Recueil d'Observations lunaires*, un *Essai sur les Théories des Satellites de Jupiter*, et un *Nouveau Recueil astronomique*.

Avant de mourir, comme les préparatifs de l'exécution se prolongeaient, un assistant lui dit : « Tu trembles, Bailly ? » — « Oui, mon ami, aurait-il répondu, mais c'est de froid. » Cette parole, de sens contesté, dramatise les circonstances de la mort du grand savant que fut Bailly et elle peut, sans offenser au respect de sa mémoire, se prêter au rappel des conditions de température glaciale exigées pour le travail de l'astronome, durant l'hiver, dans un observatoire non chauffé. Le scrutateur du ciel doit souvent oublier de grelotter s'il veut maintenir son attention au vif.

Notons que Sylvain Bailly ne doit pas être confondu avec Francis Baily, mathématicien et astronome anglais, fondateur de la Société astronomique de Londres. Après avoir amassé une fortune considérable dans la finance et le commerce, il se voua tout entier, à compter de 1823, à la science. L'amirauté britannique lui confia la refonte du vénérable *Nautical Almanach*. Baily fixa aussi la longueur du yard, détermina, plus rigoureusement que Cavendish, la densité de la Terre et revisa le catalogue des étoiles.

Il convient maintenant de noter que Pline l'Ancien consacre le IIe traité, en trente-sept livres, de son *Histoire naturelle* à l'astronomie, à la météorologie et à la « théorie de la terre ». Et les royaumes nordiques ne restèrent pas non plus insensibles à la beauté et à l'utilité de la science du ciel. Le *Miroir du Roi* [15], célèbre recueil éducationnel à l'usage des princes de Norvège, fourmille d'observations nautiques et astronomiques les plus judicieuses, entre autres généralités susceptibles de contribuer au bon gouvernement d'un royaume. Le ton de l'œuvre, alliant l'assurance à une simplicité grave et à une lointaine mélancolie, apporte la couleur locale propre aux habitants du Nord, « faits pour la liberté », dit Aristote. Pour expliquer les saisons et les climats, le livre royal enseigne :

> Comprends bien que la Terre est une sphère, et que tous les endroits ne sont pas à la même distance du soleil. Là où le parcours arrondi du soleil se rapproche le plus de la Terre, la température est la

[15] L'ouvrage date de 1225. L'auteur est inconnu, mais on soupçonne un des premiers géographes du moyen âge.

plus élevée, et les régions qui se trouvent en face des rayons directs sont en partie inhabitables. Par contre, on peut parfaitement habiter les contrées qui reçoivent des rayons obliques.

Avant de clore une nomenclature qui pourrait par trop s'allonger, relevons les quelques rares traits astronomiques rattachés à l'histoire de notre pays.

Compte tenu de l'*Histoire véritable et naturelle*, de Pierre Boucher, qui est un peu au Nouveau Monde ce que l'*Histoire des Animaux*, d'Aristote, est à l'Ancien, il ne se trouve pas d'ouvrage astronomique plus important pour le Canada d'avant la conquête que celui du journal du marquis de CHABERT-COGOLIN [16]. C'est un long traité, théorique et pratique, de géographie et d'hydrographie, qui abonde en remarques précises sur la navigation, les marées, les courants, etc. L'exactitude des calculs étonne à cause des deux instruments rudimentaires dont M. de Chabert se servait : le quart de cercle et un micromètre adapté à l'une de ses lunettes [17]. Il faut, bien entendu, tenir compte de l'époque. Les conclusions d'un ouvrage scientifique de 1753 feront maintes fois sourire un lecteur moderne [18]. Par exemple, de Chabert hésite sur la

[16] *Voyage fait par ordre du Roi en 1750 et 1751, Dans l'Amérique Septentrionale, Pour rectifier les Cartes des Côtes de l'Acadie, de l'Isle Royale & de l'Isle de Terreneuve; Et pour en fixer les principaux points par des Observations Astronomiques.* Par M. DE CHABERT, Enseigne des Vaisseaux du Roi, Membre de l'Académie de Marine, de celle de Berlin, & de l'Institut de Bologne, A Paris, de l'Imprimerie royale, M.DCCLIII. Certes, on doit tenir en grande estime l'œuvre *Des Sauvages, ou Voyage de Samuel Champlain de Brouages. Fait en la France nouvelle, l'an mil Six cents trois, A Paris, Chez Claude de Monstr'œil, tenant Sa boutique en la cour du Palais au nom de IéSus;* mais l'ouvrage ne s'avère pas aussi prodigue que celui du marquis de Chabert en notations cosmographiques. Du premier, voici néanmoins une typique citation : « Le 18. dudit mois [mars], eusmes la congnoissance de la coste de Bretagne. Le 19. nous faisions estat, à 7. heures du soir estre le travers de Ouessans. Le 21. à 17. heures du matin, nous rencontrasmes 7. vaisseaux flamands » (page 1). Au départ de son voyage de 1603, de Champlain peut écrire « 17 heures du matin », i.e. : 5 heures, parce qu'il divisait le jour en deux parties composées de douze heures chacune, habitude qu'il conserve jusque dans son *Traité de la Marine.* On trouve encore d'autres notules astronomiques diffuses dans la *Cosmographie* (1545) de Jean Alphonse, pilote de M. de Roberval, et dans le *Grand Insulaire* (1586) et la *Cosmographie Universelle* de Thévet. Ces trois derniers traités s'attachent à la reconnaissance de noms géographiques : le cap Sainte-Marie et les îles Saint-Pierre attirent l'attention de Jean Alphonse, et l'île d'Anticosti, celle de Thévet qui relate : « les sauvages du pays [l'] appellent Naticousti ». Il la cite « Laisple » dans sa *Cosmographie Universelle,* et Cartier, en 1535, l'avait baptisée « Ile de l'Assomption ».

[17] Il dispose d'une lunette fixe de quinze pieds et d'une seconde de six et demi. Mais avant la venue de M. de Chabert, on peut relever, parmi les rares instruments scientifiques en usage sous le Régime français, « un microscope, une lunette d'aproche de ferblanc avec Son Etuy de Cuir bouilly, un Cadran soclaire sur une plaque de plomb » (Inventaire des biens de l'Hôpital général des Frères Hospitaliers de Montréal, 4-18 septembre 1747, greffe Danré De Blanzy, minute n° 3349, Archives judiciaires de Montréal).

[18] On pourrait en dire autant de la *Pluralité des Mondes habités considérée au point de vue négatif,* par l'abbé F.-X. BURKE, Montréal, 1898.

conception à se faire de la poudrerie canadienne. Il la range comme un nouveau « météore » : « La *Poudrerie*, dit-il, de même que la neige, dont elle est vraisemblablement la matière primitive, est formée d'une brume congelée [19]. » Par ailleurs, M. de Chabert s'est révélé un travailleur consciencieux. Le secrétaire de l'Académie royale des Sciences de Paris, Grandjean de Fouchy, lui reconnaît ce mérite. Le comte de la Galissonière, MM. Bouguer et Le Monnier avaient examiné l'ouvrage en son entier et ils fournissent leur appréciation en des termes élogieux et objectifs [20].

On lit dans la préface du livre :

> Que la seconde Partie contient les observations Astronomiques mêmes, dont la première [partie] ne présente que les seuls résultats; [...] & qu'enfin l'Auteur y entre dans le plus grand détail sur tous les procédés des calculs qu'il a été obligé de faire pour parvenir à ses déterminations, qui sont tirées pour la plupart des observations de la Lune.

La première partie de l'ouvrage captive à plus d'un endroit par la relation du voyage; mais elle ne contient pas les précisions attendues d'un travail mathématique. Les lignes initiales, toutefois, débutent en ces termes :

> Il est peu de Pays où il fût aussi nécessaire de faire des Observations astronomiques, que dans la partie de l'Amérique septentrionale, qui comprend l'Acadie, l'isle Royale & l'isle de Terre-neuve; [...]

Plus loin, on lit encore :

> On voit assez que si la Géographie a changé de face, depuis qu'aux éclipses de Lune, ont été ajoutées celles des satellites de Jupiter, on doit s'attendre à la voir bientôt perfectionnée par l'usage des observations de la Lune [21].

Le 21 août 1750, de Chabert s'attache à déterminer la hauteur méridienne apparente du Soleil et de quelques étoiles, et il trouve :

| | H.M.A. |
|---|---|
| Bord supérieur du soleil : | 56 26' 35" |
| Étoile polaire : | 47 56' 41" |
| Alpha du Cygne : | 88 30' 27" |
| Véga de la Lyre [22] : | 82 41' 06" |
| Régulus du Lion : | 57 17' 36" |

19 *Op. cit.*, p. 104.

20 D'après l'extrait des registres de l'Académie royale des Sciences de Paris, 6 septembre 1752.

21 *Voyage...*, p. 49.

22 Qu'il appelle « alpha luisante de la Lyre » (observation d'avril 1751).

Le 20 décembre 1751, il observe l'émersion du premier satellite de Jupiter. Il en parle ainsi :

> J'observai l'émersion du premier satellite de Jupiter, à $8^h 3' 18''$ de la pendule, il sortit à la distance d'environ une demi-diamètre du disque de la planète. Le ciel étoit bien serein, mais il faisait un peu de vent, qui agitoit de temps en temps la lunette de 15 pieds dont je me servois.

De Chabert s'était instruit d'astronomie à des sources fort respectables. Les *Institutions astronomiques* d'Hévélius, l'*Astronomie latine* de Whiston, *La Connaissance des Temps* du fondateur de l'Observatoire de Paris, l'abbé Picard, un autre livre d'éphémérides, les ouvrages de Flamsteed, disciple des théories de Newton, constituaient sa bibliothèque de chevet. Il entretenait également des relations suivies avec le « cosmographe des Indes », le père Vendlingen, jésuite travaillant à Madrid, et ils échangèrent les résultats de leurs travaux; il agit de même avec le père Pezenas, autre jésuite, professeur d'hydrographie à Marseille, avec M. Le Monnier, de l'Observatoire de Paris, et avec M. Bradley, de Greenwich [23].

L'ouvrage s'adjoint la carte des côtes de l'Acadie, celle des îles Royale et Terre-Neuve, celle du détroit de Fronsac, le plan du port de Canseau et celui de Chibouctou. Il se termine avec des tables astronomiques.

Enfin, Montcalm lui aussi ne fut pas étranger à toute préoccupation de la voûte céleste :

> Du 2 avril 1758 — Hier et avant-hier au soir il a paru une aurore boréale. Nous n'avons pas d'astronome dans cette colonie depuis le départ du P. Bonneau, professeur d'hydrographie; ainsi on n'a pu faire aucune observation [24].

## III. — MÉTHODES ET PROCÉDÉS.

Science des mouvements des corps célestes, l'astronomie [25] comporte trois grandes divisions : 1° la *mécanique*, qui détermine, par la recherche de lois, les causes des mouvements célestes, en calcule les effets et explique les différents rapports des astres entre eux (position, éloignement, vitesse); 2° l'astronomie *pratique*, constituée de l'application générale de la théorie aux observations, aux calculs et à l'utilisation des

[23] *Voyage...*, p. 243-247.

[24] *Journal du Marquis de Montcalm durant ses campagnes en Canada, de 1756 à 1759*, Collection Lévis, p. 342.

[25] Du grec « aster », astre, et « nomos », loi.

instruments; 3° l'*astrophysique*, qui sonde la constitution physique et chimique des objets du ciel, jauge leur poids, retrace leur naissance et prévoit leur mort. Quant à la cosmographie, elle n'est qu'une partie purement descriptive de l'astronomie. On pourrait y ajouter la *cosmogonie*, si en progrès de nos jours, qui étudie la formation des mondes, planètes, étoiles et nébuleuses, et propose des théories pour l'expliquer.

On attribue aux Chaldéens les toutes premières notions astronomiques qui, alors, se confondaient avec l'astrologie; mais les Chinois se vantent de posséder les plus anciennes annales célestes. On connaît mal, du reste, les tactiques employées par les Chaldéens et le maniement de leurs instruments pour faire leurs observations. Ils se révèlent d'ailleurs beaucoup plus astrologues qu'astronomes. Pourtant, dès le VII^e siècle avant notre ère, ils pouvaient prédire les éclipses de la Lune et celles du Soleil, mais ces dernières d'une façon imprécise. D'après leurs *Annales*, les Chinois l'auraient fait, eux, l'an 2160 avant Jésus-Christ. Elles notent même la mort de deux mathématiciens, Hi et Ho, condamnés, conformément aux lois, pour leur erreur de prédiction d'une éclipse solaire [26]. Environ onze cents ans avant notre ère, l'astronome Tchéou-Kong consigne les longueurs méridiennes de l'ombre du gnomon aux solstices et poursuit des observations dignes d'intérêt sur la position du solstice par rapport à celle des étoiles.

L'histoire authentique de l'astronomie commence véritablement en Occident, en Grèce, avec Thalès et Pythagore. Le premier, six siècles avant Jésus-Christ, enseigna la sphéricité de la Terre, l'obliquité de l'écliptique et révéla les vraies causes des éclipses. Pythagore, lui, devina le mouvement quotidien de la Terre sur son axe et sa révolution annuelle autour du Soleil. Il rattacha les comètes au système solaire. Puis Aristarque détermine la distance Terre-Soleil par sa méthode de dichotomie de la Lune, ou observation précise de ses premier et dernier quartiers. De son côté, Ptolémée découvre l'évection de la Lune, ou inégalité que l'attraction solaire apporte à ses mouvements. Hipparque vint se joindre aux deux maîtres précédents et ils y allèrent tous ensemble pour illustrer l'école d'Alexandrie en inaugurant une ère de

26 La prédiction des éclipses relevait du « Tribunal des Mathématiques ». Les missionnaires jésuites y furent admis à partir de 1629. Gaubil y fut adjoint.

progrès pour l'astronomie. Les observations se précisèrent en se poursuivant avec des instruments ingénieux pour mesurer les angles; la trigonométrie fait son entrée dans les calculs; bref, on s'engage résolument sur la voie des développements ultérieurs.

Les deux principales mesures qui dominèrent les calculs des anciens sont la grandeur de la Terre et sa distance au Soleil. Au IX$^e$ siècle, l'arabe Almanon fait relever le degré du méridien dans une plaine de la Mésopotamie. Un autre maure, Albategnius, revise et rectifie, vers 900, les mesures du globe prises antérieurement et ses corrections sont même insérées dans les *Tables alphonsines.*

Un problème majeur auquel s'attaquent les Grecs réside dans la fixation du calendrier et la confection de tables pour prédire le lever et le coucher des principales étoiles fixes qui servent à régler certains travaux du paysan. Les Chaldéens, pour leur part, s'intéressèrent davantage, et de bonne heure, aux mouvements des planètes. A cause de leurs croyances astrologiques, ils rattachèrent leurs positions au cercle moyen du zodiaque au lieu de l'équateur. La conséquence en fut qu'Hipparque, plus tard, reconnut dès lors facilement la précession des équinoxes. Qu'est-ce à dire ? Que si les coordonnées par ascensions droites et déclinaisons avaient alors été prépondérantes, la loi complexe de leurs variations n'aurait pas été définie. Les Chaldéens employaient, en outre, la numération sexagésimale, appliquée au cercle ou au jour équinoxial. Les Égyptiens la pratiquèrent bien avant eux, mais les Grecs ne la connurent pas avant le II$^e$ siècle, comme le prouve Hypsiclès, dont le *Traité astronomique* démontre les procédés chaldéens. Le zodiaque est divisé en les 360 degrés du cercle subdivisés en minutes, secondes, etc. Le temps de la révolution diurne est aussi divisé en fractions correspondantes. En combien de temps se lève ou se couche une fraction donnée du zodiaque ? On imagine en progression arithmétique les différences des ascensions, pour les parties égales du zodiaque, en déterminant le rapport du plus long jour à la nuit la plus courte.

Des tâtonnements astronomiques des Chaldéens, des Chinois, des Arabes et des Grecs, une constatation se dégage : les progrès marquants sont tous apportés, les uns par le commerce des Grecs, vers l'an 200 de notre ère, les autres par les pratiques arabes disséminées avec les

conquêtes des Mongols. Les Chaldéens empruntèrent aux Égyptiens et les savants grecs reçurent des premiers; mais ils se montrèrent les seuls à entrevoir la science pure débarrassée des croyances astrologiques. Par eux les mathématiques et l'astronomie connurent d'incontestables progrès : ceux, par exemple, que précisèrent, en les détaillant, les relevés cartographiques que les Romains apportèrent à la Méditerranée, « mare nostrum ». Les grandes hypothèses de l'antiquité en astronomie sont le produit de la hardiesse d'une pensée s'exerçant à l'encontre des apparences et qui, par la suite, se révéla conforme à la vérité. La tournure d'esprit hellénique s'attacha de préférence aux causes des phénomènes et à la constitution intime des astres.

Pythagore n'a pas craint d'assimiler l'astronomie à une géométrie des mouvements célestes parmi lesquels il reconnut, le premier, ceux des planètes. A lui revient d'avoir ramené les mouvements propres des planètes, si complexes, à des combinaisons de révolutions circulaires et uniformes. Mais les Grecs ne s'appliquèrent pas à mesurer les distances des planètes à la Terre non plus que le diamètre exact du Soleil et de la Lune. L'imperfection de leurs moyens d'observation les en empêchait. Leur système d'épicycles et d'excentriques, compliqué ensuite par Ptolémée, apportait une exactitude satisfaisante au calcul des mouvements apparents des planètes, mais non à celui de leur distance réelle, variable pour chacune. Pourtant, Ptolémée aurait pu utiliser certaines données fournies par les éclipses de Lune pour soupçonner cette variation des distances. Il n'en fit rien. Cette grave lacune, toutefois, passa à peu près inaperçue dans la critique des épicycles et l'abandon de ceux-ci provient seulement des difficultés invincibles qu'ils apportaient à la théorie planétaire, surtout de Mars, même en tenant compte des simplifications coperniciennes. Pour dégager la certitude et l'asseoir sur des faits contrôlés, il faudra attendre la définition des lois immortelles de Képler qui régissent l'harmonie des mouvements planétaires.

## IV. — SYSTÈMES ET THÉORIES.

De tout temps, l'observation et l'étude du ciel furent placées au premier rang du savoir de l'homme et jouèrent souvent un rôle majeur allant jusqu'à décider du sort des empires. Périclès commandait la

flotte athénienne lorsqu'une éclipse de soleil vint semer la terreur parmi ses soldats. Un de ses généraux, apeuré à l'extrême, se réfugia en tremblant auprès de Périclès qui le cacha sous son manteau pour la durée de l'éclipse en lui disant : « Ceci est-il un malheur pour toi ? » — « Certes non. » — « Eh bien ! Je te cache comme la Lune cache la lumière du Soleil, mais dans quelques instants tu reverras, comme elle, le jour revenir. » Le Soleil, en effet, reparut bientôt et les Athéniens, confiants en la parole de leur chef, combattirent et furent victorieux.

Nicias quittait la Sicile avec son armée quand une éclipse de lune affola les esprits. L'ennemi attaquant à ce moment favorable, Nicias fut tué et son armée mise en déroute. Le désastre inaugura la décadence des Athéniens.

Christophe Colomb venait de découvrir la Jamaïque, mais lui et sa troupe manquaient de tout. Les insulaires, hostiles et en armes, lui refusaient les vivres. Colomb ne fut pas lent à exploiter une éclipse de lune qui se préparait et il en tira un profond effet psychologique. Il menaça les indigènes des plus grands malheurs s'ils ne lui portaient secours sur-le-champ; mais ils méprisèrent les propos de Colomb. Alors il leur annonça qu'il les priverait de la lumière de la Lune qui, en effet, se mit bientôt à disparaître. La frayeur s'empara des indigènes. Ils accoururent se jeter à ses pieds, lui promettant tout ce qu'il voudrait.

Enfin, est-il besoin de rappeler la combustion de la flotte romaine par les miroirs ardents d'Archimède ?

Laissant de côté ces faits touchant à l'histoire des peuples autant qu'à celle de la science, poursuivons notre enquête dans l'astronomie de l'antiquité.

Les pythagoriciens auraient les premiers conçu la Terre sous la forme d'une sphère immense. Platon partagea cet avis [27]. Le récit de l'Atlantide, dans son *Timée*, le laisse supposer clairement. Aristote lui-même va plus loin. Il affirme qu'entre les Colonnes d'Hercule et les Indes, il ne peut y avoir qu'une seule mer. Avec cette idée vraie chemina la fausse opinion que le mouvement des astres, le plus parfait, devait être circulaire et uniforme. Ptolémée l'ayant adoptée pour son

[27] Ses dialogues renferment nombre d'allusions astronomiques. Lui-même ne se livrait pas à des observations, mais il encourageait ses élèves à étudier et à expliquer le mouvement uniforme et circulaire du ciel, le seul connu de son temps.

système, il plaça notre globe au centre du monde avec le Soleil, les planètes et la Lune se mouvant autour de lui dans l'ordre suivant des distances : la Lune, Mercure, Vénus [28], le Soleil, Mars, Jupiter, Saturne. Il fallut attendre Képler pour démolir cette erreur du mouvement circulaire et uniforme. Il le fit par la proclamation de ses trois lois géniales :

1re Les planètes décrivent autour du Soleil une ellipse dont il occupe l'un des foyers.

2e Le rayon vecteur joignant chaque planète au Soleil décrit des aires équivalentes dans des temps égaux.

3e Les carrés des temps des révolutions sidérales sont proportionnels aux cubes des grands axes des orbites.

Il les commente en ces termes dans ses *Harmonies du Monde* :

> Depuis huit mois, j'ai vu le premier rayon de lumière; depuis trois mois, j'ai vu le Soleil de la plus admirable contemplation. Je me livre à mon enthousiasme; je veux braver les mortels par l'aveu ingénu que j'ai dérobé les vases d'or des Égyptiens pour en former à mon Dieu un tabernacle loin de l'Égypte. Si vous me pardonnez, je m'en réjouirai; si vous m'en faites un reproche, je le supporterai; le sort en est jeté; je publie mon livre; il sera lu par l'âge présent ou par la postérité; il pourra attendre son lecteur : Dieu n'a-t-il pas attendu six mille ans un contemplateur de ses œuvres ?

En effet, à Newton incomba de démontrer que Képler avait raison, et quand il eut terminé, il écrivit :

> Je ne sais comment j'apparais au monde, mais je m'apparais à moi-même comme un petit enfant qui joue sur le bord de la mer et se réjouit de trouver de temps à autre un caillou plus lisse ou une coquille plus belle que d'ordinaire, tandis que le grandiose océan de la vérité s'étend devant lui inexploré.

Aujourd'hui que les limites de la science semblent fuir à mesure qu'elles s'étendent dans une effervescence de découvertes, ces paroles retentissent plus vraies que jamais.

En 1507, déjà, Copernic, au début de ses recherches, reprenait, pour les vérifier, les hypothèses de Pythagore et de Ptolémée. Les

[28] Les prédécesseurs de Ptolémée rangeaient Mercure et Vénus au-dessous du Soleil, d'autres au-dessus. Les Egyptiens les faisaient tourner autour du Soleil. Mercure et Vénus sont, avec la Terre, les planètes *inférieures*, par opposition à Mars, Jupiter, Saturne, Uranus et Neptune, planètes *supérieures*, parce que plus éloignées du Soleil. Mercure est rarement visible sous notre climat et partout difficilement. Copernic mourant se plaignait de ne l'avoir aperçue qu'une seule fois. Toujours plongée dans les feux du Soleil levant ou couchant, sa surface grisâtre, ombragée, captive peu l'observation télescopique qui n'y relève aucun détail intéressant. Distante du Soleil de 35.935.380 milles, sa révolution sidérale est de 88 jours, à la vitesse de 30 milles à la seconde. Quant à Vénus, elle est la seule planète mentionnée par Homère.

premières s'avérèrent exactes et les secondes fausses. Il constata la révolution diurne apparente de la voûte céleste par le mouvement de rotation de notre planète. Il en déduisit que la précession des équinoxes est en raison de l'oscillation de l'axe de la Terre. Copernic ne se contenta plus des fameux cercles de Ptolémée pour expliquer les mouvements directs et rétrogrades des planètes. Il opta pour les seules apparences de ces phénomènes venues des révolutions combinées de la Terre et des planètes autour du Soleil. En déduction, il trouva la dimension des orbites planétaires. Copernic ne publia les résultats de ses longs travaux qu'en 1543, quinze ans environ après les avoir terminés; mais il s'éteignait le jour même où on lui présentait la première copie de son livre. Ses fécondes observations et recherches en théorie planétaire lui avaient apporté la preuve que

> [...] le Soleil est placé au centre de notre monde planétaire; autour de cet astre tournent, d'occident en orient, et suivant cet ordre des distances : Mercure, Vénus, la Terre, Mars, Jupiter et Saturne; la Lune tourne autour de la Terre d'occident en orient, pendant que celle-ci est emportée autour du Soleil; la Terre tourne sur elle-même en un jour, autour d'un axe, toujours parallèle à lui-même, formant angle de 23° 30' environ avec l'écliptique [29].

Venue de l'Orient, l'astronomie poursuivit son développement en Europe; mais sur d'autres continents, des peuples incultes détenaient des connaissances astronomiques trop peu rudimentaires pour être nées d'eux. Comment s'en étaient-ils emparés ? Voilà le mystère. Présentons quelques faits.

Les frappantes similitudes relevées entre le savoir céleste des Babyloniens et celui des Toltèques ont obligé de conclure à l'établissement de contacts étroits, à une époque obscurément reculée, entre l'Ancien et le Nouveau monde. Le calendrier toltèque, avec ses données mathématiques et astronomiques fort compliquées pour le XII^e siècle, ne peut s'expliquer que par une influence exercée assez longuement par des peuples plus évolués. Autre constatation : Bochica, le Messie blanc des Indiens de la Colombie, avait délégué un prêtre missionnaire aux Chibchas et qui, en plus de leur apprendre à prier le vrai Dieu, leur enseigna les éléments de la météorologie et de l'astronomie [30].

29 *Traité sur les Révolutions des Mondes célestes.*

Revenons en Europe. Dante lui-même jouissait d'une excellente information en astronomie. Certains passages de son *Purgatoire*[31] le prouvent abondamment :

> Me tournant vers la droite, j'aperçus
> l'autre pôle. Là, se montraient quatre étoiles
> qui, autrefois, avaient brillé pour le premier couple.
> Le ciel aimait les voir étinceler.
> O Nord, tu resteras toujours
> déshérité et pauvre, éternellement privé de ce spectacle !

Alexandre de Humboldt reconnut dans ces vers la description de la Croix du Sud. On sait que cette grandiose constellation, propriété exclusive du ciel austral, n'est plus visible au nord du 30° parallèle. Comment Dante a-t-il donc pu la connaître, puisque l'Europe ne la découvrit qu'au milieu du XV^e^ siècle ? Et encore :

> Quand, pour la contempler, je me tournai
> vers l'autre pôle, là où
> la constellation de la Grande Ourse avait disparu...

Dante nous prouve qu'il savait que la Grande Ourse descendait au firmament septentrional à mesure qu'on avançait vers le Sud, tandis que la Croix du Sud, elle, s'élevait. Ses allusions cosmographiques s'avèrent trop précises pour s'expliquer par des seules rêveries poétiques. Dante n'ignorait nullement qu'à la Grande Ourse du ciel boréal correspondait la Croix du Sud de l'hémisphère austral; mais comment était-il parvenu à le savoir ? Sans doute par le *Livre de Roger*, unique en son genre[32].

Les Hindous ont, de toute époque, cultivé l'astronomie. S'ils sont les inventeurs de l'ingénieuse méthode de représenter tous les nombres possibles avec seulement dix caractères, il n'en va pas de même de leur science du ciel. Laplace, Whitney et Biot ont étudié à fond la question et se demandent si les Hindous la transmirent aux Grecs ou ceux-ci aux Hindous. C'est qu'en effet l'astronomie hindoue se présente faite

30 Les chroniques du temps des conquistadores nous le dépeignent ainsi : « Un homme blanc est venu de l'Est. Ses cheveux étaient longs ainsi que sa barbe. A la tête et aux bras, il portait les signes de la croix. Il était riche en années. Et le roi Mompanem l'adora. Et il écouta son enseignement. Bochica était bon. Il apprit aux Chibchas à croire que leur âme est immortelle. A la résurrection de la chair. Et il leur dit de faire l'aumône à ceux qui sont dans le besoin. »

31 1^er^ chant, vers 22-27 et 4^e^ ch., v. 55 et suiv.

32 Roger II de Sicile (1130-1154), roi normand qui avait fait de Palerme sa capitale. Son œuvre, due à la science du médecin, géographe et philosophe arabe Ibn Edrisi, conjuguée à la sienne propre, contient la célèbre carte de l'univers dite « mappemonde d'Edrisi ».

d'emblée et divinement révélée. Elle n'offre pas d'expériences successivement perfectionnées. N'empruntant pas de progrès au passé, elle ne semble pas en attendre de l'avenir. Elle ne relève pas de faits d'après l'observation, elle n'expose pas de procédés de recherche au moyen du raisonnement ou d'instruments. Bref, l'astronomie hindoue, c'est l'astronomie grecque inconsciente; tandis que celle-ci, c'est l'astronomie hindoue sachant ce qu'elle fait, pourquoi et comment elle a pu parvenir à le faire. Les traités astronomiques de l'Inde sont tous postérieurs aux ouvrages d'Hipparque et de Ptolémée. Ils considèrent les mêmes problèmes et les résolvent avec une méthode semblable. « Nous considérons, observe Whitney, la science indienne comme un rejeton de la grecque, rejeton qui a surgi vers le commencement de l'ère chrétienne, et qui est parvenu à son entier développement dans le V^e^ et le VI^e^ siècle de cette ère. »

On parle rarement des étoiles dans l'antique littérature sanscrite et les planètes elles-mêmes y sont très tard mentionnées. Les Hindous ont borné leurs travaux au Soleil et à la Lune, pressés seulement de trouver une méthode pour maintenir concordante la suite des mois lunaires avec l'année solaire. La conception de la *totalité* de leur système solaire et la somme de véritable science qu'elle témoigne ne peuvent avoir été qu'empruntées ailleurs, malgré son abondance en traits fantastiques propres à l'Inde. D'autre part, la question s'obscurcit de deux institutions astronomiques réellement hindoues : la semaine comme période chronologique et la division de l'écliptique en vingt-huit parties stellaires, dites « nakshatras » ou « mansions [33] » lunaires, dont chacune mesure le chemin parcouru par la Lune en un jour. La critique, cependant, a répondu vitement que la semaine est d'origine sémitique et la semaine hindoue aurait été importée de l'Occident à la faveur du christianisme et de l'astrologie [34]. Pourtant, pour les « nakshatras », on ne peut, semble-t-il, parler d'emprunt. « Cela est vrai, écrit Biot, mais la science indienne est une mosaïque faite de matériaux empruntés partout. Quand elle ne prend pas en Grèce, elle prend en Chine. Les 28 « nakshatras » des Hindous ne sont autre chose

[33] Du chinois « sieou », hôtellerie.
[34] Albert WEBER, *Le Taittiriya-Brahmana.*

que les 28 « sieou » des Chinois détournés de leur emploi astronomique, et appliqués à des spéculations d'astrologie [35]. »

L'histoire comparée de l'astronomie hindoue et chinoise exigerait un gros tome. Nous ne pouvons l'esquisser ici. Force nous est donc d'interrompre de si passionnants sondages dans le passé de la science chez les peuples.

La vraie science ne va pas sans la croyance en Dieu, car la création tout entière s'affirme comme la montée d'un seul but poursuivi par la vie : monter vers son Auteur, lui-même « vie de vie et lumière de lumière ». Au terme de cette étude, feuilletons les confidences de quelques grands esprits que la beauté du ciel et l'harmonie des mondes comblèrent d'un enthousiasme qui ne se démentit jamais et qui les rapprocha, par le cœur, du ciel théologal.

L'Angélique Docteur, saint Thomas, demande :

> Comment s'assurerait-on du cours invariable et ordonné des mouvements célestes et des autres effets dans la nature si tout cela n'était pas gouverné par une intelligence souveraine [36] ?

Avec la richesse inépuisable de son imagination, Dante se transporte dans le ciel empyrée où il voit comment en Dieu

> est contenu, lié par l'amour en un volume,
> ce qui s'effeuille par l'univers [37].

Son cœur s'enflamme pour

> l'Amour qui fait mouvoir
> le Soleil et les autres étoiles [38].

Képler, de son côté, écrit :

> Le souverain privilège du savant est de reconnaître l'esprit de Dieu et d'en retracer la pensée.

C'est la vision qu'il assigne à la science et le but qu'il lui fixe. Non moins sagement s'exprime Werner von Siemens, le découvreur du principe auto-excitateur de la dynamo :

> Plus nous pénétrons intimement dans l'harmonieuse disposition des forces de la nature, régie par des lois éternelles immuables, et néanmoins si profondément voilée à notre pleine connaissance, plus nous nous sentons portés à une humble modestie, plus nous apparaît restreint le cercle de nos connaissances, [...] plus enfin grandit notre émerveillement devant l'infinie sagesse ordonnatrice, qui pénètre la création tout entière.

35 *Recherches sur l'ancienne Astronomie chinoise.*
36 *Liber Job,* Prologus.
37 *Paradis,* XXXIII, 85.
38 *Ibid.,* XXXIII, 145.

L'Écriture affirme davantage :

Rien à diminuer, rien à ajouter;
impossible de pénétrer les merveilles du Seigneur.
Quand l'homme a fini de chercher, il n'est qu'au commencement [39].

L'office de None, dans son hymne, fait entendre sa louange ainsi :

Ô Dieu, force et soutien du monde,
Qui demeurez sans changement,
Par la lumière du soleil
Vous réglez la succession des heures.

Et Fontenelle écrivait :

> Ce sont les travaux des astronomes qui nous donnent des yeux et nous dévoilent la prodigieuse magnificence de ce monde, presque uniquement habité par des aveugles. Il est nécessaire, pour la perfection de cette science, que les astronomes de tous les siècles se transmettent leurs connaissances et se donnent la main.

L'image astronomique de l'univers ne cesse, dans les temps modernes, de s'agrandir et d'acquérir une précision toujours plus parfaite. Pourtant, à mesure qu'elle s'approfondit, notre science du ciel paraît prendre plaisir à reculer le terme de sa merveilleuse aventure à travers les espaces où l'homme, sur sa nacelle terrienne, vogue dans l'immensité, portant son esprit comme un flambeau.

Fernand Lefebvre,
de la Société royale d'Astronomie du Canada.

[39] Ecclésiastique, 43, 5.

# *Le rôle du traducteur dans la société internationale**

A travers les siècles, les traducteurs ont été les bâtisseurs des ponts (*bridge-builders* d'après les mots du professeur John Hughes) entre les nations, les races, les cultures, les époques, les continents. Pour nous en convaincre, jetons un regard fugitif sur l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes.

La Grèce antique est considérée à bon droit comme le berceau de l'humanisme occidental. Malheureusement, on oublie assez souvent l'œuvre historique des traducteurs qui ont transmis au monde les trésors multiséculaires de l'humanisme grec. Livius Andronicus (III^e siècle av. J.-C.) a ouvert la porte aux richesses littéraires de la Grèce; Marcus Terentius Varron (116-27) a résumé le savoir humaniste grec; Marcus Tullius Cicéron (106-43) a donné la première interprétation romaine de l'éducation humaniste grecque; Boèce (470-524) a fait des efforts énormes pour traduire, interpréter, synthétiser le savoir antique millénaire et le transmettre aux futures générations. Son œuvre monumentale constitue le pont vivant entre le crépuscule de l'antiquité et l'aube de l'ère médiévale.

En grande partie, c'est grâce aux traducteurs que l'humanisme grec national est devenu *international* et a conquis le monde.

Le judaïsme et le christianisme ont achevé et auréolé, par la lumière surnaturelle de la foi, l'humanisme classique. Dans le livre retentissant d'Emery Reves, *The Anatomy of Peace* [1], nous lisons la proposition suivante : « *We fail to recognize that what made the Bill of Rights and the Declaration of the Rights of Man possible were the Ten Commandments.* » La montagne de Sinaï et la Bible sont considérées comme les sources primordiales de la démocratie. La Bible contient un double message : *le message de la paternité universelle de*

* Discours prononcé au Premier Congrès général des Traducteurs canadiens, à Montréal, le 5 novembre 1955.

[1] New-York, Harper Bros., 1945, p. 206.

*Dieu et le message de la fraternité universelle de l'humanité.* Le deuxième message est le corollaire du premier. La fraternité universelle de l'humanité présuppose la paternité universelle du Dieu personnel. N'est-il pas bien remarquable que ce message divin ait été transmis au monde païen par des traducteurs ? Notamment, par soixante-douze traducteurs qui en 283, à Alexandrie, dans l'île de Pharos, ont préparé la version dite des Septantes et a ainsi révélé aux Gentils la véritable notion de Dieu et une nouvelle vision du monde, de l'homme et de l'humanité.

Le moyen âge s'est illuminé des clartés des plus illustres docteurs tels Roger Bacon, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin. Le XIII^e siècle est considéré comme un des plus grands [2]. La grande renaissance scolastique du XIII^e siècle constitue l'intégration et le couronnement de l'antiquité classique. Le thomisme c'est l'aristotélisme repensé, infiniment élargi, approfondi, enrichi et illuminé par la foi chrétienne. La grande renaissance scolastique serait donc inconcevable sans le contact immédiat avec les sources primitives de l'antiquité. Ce sont les traducteurs qui ont jeté les ponts entre la Grèce classique et l'Europe chrétienne, en traduisant Aristote et en le rendant accessible aux penseurs scolastiques.

Également, on ne peut pas négliger l'importance internationale de l'œuvre de traducteur pendant l'époque de la Renaissance et les temps modernes. La traduction du célèbre ouvrage de Plutarque (50-120) : *L'Éducation des Enfants,* faite par Guarino da Verona (1370-1461), en 1411, a donné une impulsion puissante à l'évolution de la pensée pédagogique moderne. D'une façon semblable, la traduction polonaise du livre de Pierre Paul Vergerio (1370-1445) : *Sur le Caractère noble et les Études libérales,* faite par Marcin Kwiatkowski en 1564, a stimulé l'épanouissement de la pédagogie humaniste en Europe centrale, orientale et septentrionale. On sait, par exemple, que le mouvement des écoles publiques aux États-Unis, au Canada et en Amérique latine s'est inspiré principalement de la traduction anglaise (1835) de l'ouvrage de Victor Cousin (1792-1867) : *Rapport sur l'État de l'Instruction publique en Prusse* (1831). Les traductions des écrits de

[2] Voir G. Cohen, *La Grande Clarté du Moyen Age,* 1943; J. J. Walsh, *The Thirteenth Greatest of Centuries,* 1946.

F. Dostoievski (1821-1881), de V. Soloviev (1853-1900), de N. Berdiaev (1874-1948), de Rabindranath Tagore (1861-1941) ont donné l'élan à l'investigation approfondie de la spiritualité orientale et aidé à franchir le gouffre béant entre l'Orient et l'Occident.

De ce qui précède ressort clairement que les traducteurs jettent les ponts vivants entre les nations, les races, les cultures, les époques, les continents, entre le passé et le présent, entre l'individu et l'humanité. Ils sont capables de vaincre le temps et l'espace. Ils éveillent le sens international. Ils ouvrent des horizons nouveaux. Ils élargissent notre vision à l'échelle mondiale. Ils contribuent à édifier la solidarité entre les peuples du globe.

Que seraient les Nations-Unies sans les illustres traducteurs, interprètes et linguistes à la Robert LeBidois ? Une nouvelle tour de Babel...

Comme les traducteurs sont les gens instruits et les gens qui instruisent, on peut affirmer que leur travail s'accomplit sous l'égide des paroles lumineuses de la sainte Écriture : « *Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti; et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellæ in perpetuas æternitates. Et ceux qui auront été les savants brilleront comme la splendeur du firmament; et ceux qui en auront instruit plusieurs dans la justice luiront comme des étoiles dans les éternités sans fin* » (Dan. 12, 3).

Antoine PAPLAUSKAS-RAMUNAS [3].

[3] Directeur du Centre de Pédagogie comparée, professeur titulaire de la chaire de pédagogie à l'Ecole de Psychologie et de Pédagogie de l'Université d'Ottawa, conseiller de la rédaction de la *Revue internationale de Pédagogie* publiée par l'Institut de l'UNESCO pour l'Education.

# *Partie documentaire*

## *I. — Discours prononcés à l'occasion de l'inauguration officielle du laboratoire de génie chimique de la Faculté des Sciences pures et appliquées, le 31 octobre 1955.*

* * *

### A. *Allocution du T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur de l'Université.*

Aujourd'hui, un autre rêve se réalise. Lorsqu'en 1946, un an après la fondation de la Faculté de Médecine, l'Université d'Ottawa mettait sur pied un embryon d'École de Sciences appliquées offrant les trois premières années d'un cours de cinq ans, nous n'entrevoyions que très vaguement le jour où elle pourrait donner l'enseignement complet dans l'une ou l'autre branche du génie. Il est facile à comprendre que, durant les quelques années qui viennent de s'écouler, beaucoup de nos efforts et de notre attention ont été absorbés par la mise à exécution d'un plan qui paraissait à plusieurs téméraire et douteusement réalisable, j'entends la Faculté de Médecine. Maintenant que celle-ci a atteint presque prématurément l'âge adulte, maintenant qu'elle occupe un bâtiment qui répond pleinement à ses besoins actuels, nos soins peuvent plus librement se tourner vers un autre champ d'action où il nous tardait d'entrer : celui des Sciences appliquées.

L'ouverture officielle du laboratoire du génie chimique marque un premier pas dans ce sens. En fait, les sciences, quelles qu'elles soient, n'ont jamais été tenues comme des étrangères ni traitées en parents pauvres dans notre institution. Bien au contraire, elles y sont depuis longtemps à l'honneur. Et si certains revers ou certaines conjonctures en ont retardé le plein et complet épanouissement, il ne faut quand même pas oublier que dès 1901 l'Université d'Ottawa élevait un spacieux édifice, entièrement réservé aux sciences naturelles, et qui passait facilement alors pour l'un des plus beaux et des plus modernes du pays. Mais il faut remonter encore beaucoup plus loin pour se rendre compte des ambitions de l'Université d'Ottawa et de l'importance qu'elle attachait à la connaissance des sciences, tant comme partie d'une formation intellectuelle intégrale que comme préparation à l'exercice d'une carrière scientifique.

Fondé en 1848 par le premier évêque d'Ottawa, M^gr^ Guigues, et destiné, dès son origine, aux étudiants et de langue française et de langue anglaise, le Collège de Bytown pouvait facilement se laisser marquer par l'une ou l'autre tendance qui dès ce temps-là distinguaient assez nettement au Canada le curriculum des institutions de langue française des institutions de langue anglaise : prédominance des humanités et des matières dites de pure culture au détriment des sciences, d'une part, prédominance de la culture scientifique au détriment des humanités, d'autre part. L'honneur revient au R.P. Tabaret et à ses collaborateurs d'avoir, entre deux courants apparemment opposés, cherché une voie moyenne et d'avoir, avec une sagesse qui tient compte des contingences de temps, de lieu et de personnes, établi un régime d'équilibre qui, pour ne pas négliger les sciences, réserve une part congrue aux humanités.

Jusqu'à quel point avons-nous réussi à éviter les écueils qui se dressent inévitablement devant des tendances trop unilatérales, jusqu'à quel point avons-nous réussi à réaliser le mariage idéal des humanités et des sciences, il serait trop long d'en discuter présentement et de prononcer un jugement que l'on doit abandonner à l'histoire. Nous sommes cependant portés à croire que nous n'avons pas tenté une tâche impossible et qu'en cet effort singulier nous avons remporté quelque succès.

Cet état de choses, vieux chez nous de cent ans, et que, dans certains milieux universitaires des États-Unis et du Canada on s'efforce présentement de rétablir après avoir peut-être poussé trop loin dans un sens ou dans l'autre, cet état de choses, considéré ici comme une tradition, nous avons visé à ne pas nous en éloigner dans l'élaboration des programmes de notre jeune École des Sciences pures et appliquées.

Pour revenir encore sur le passé, rappelons qu'en 1873 l'Université d'Ottawa établissait un cours de génie civil, qui ne survécut que quelques années; il fut, en effet, abandonné en 1880, mais rétabli cinq ans plus tard en y ajoutant le génie minier et le génie mécanique. Encore une fois, ce nouveau-né ne put résister aux rigueurs du temps. Toutes ces tentatives ne furent cependant que des échecs partiels. Certaines réalisations témoignent hautement de la qualité des professeurs d'alors et de l'équipement utilisé, et ce n'est pas sans quelque légitime fierté que les annales de l'Université signalent que notre institution fut probablement la première en Amérique à utiliser l'éclairage à l'électricité. Je cite l'annuaire de 1885 : « The fitting up of the College with the "incandescent electric light" has already commenced. The College of Ottawa is the first in America to utilize this beautiful light; and it would be superfluous to enlarge on the advantages resulting to the students from this system of lighting. With the incandescent light, always soft, always uniform and steady, the students are not exposed to have their eyes fatigued by the flickering of gas light, and by the variations of intensity caused by changes of pressure. » A noter que tout cet appareil fut entièrement fabriqué par nos professeurs et nos techniciens. La chronique de l'Université rapporte aussi que les laboratoires de chimie et de physique étaient parmi les mieux outillés au pays et que les analystes du gouvernement, dépourvus eux-mêmes de laboratoires, y venaient faire leurs analyses avec l'aide de nos professeurs (*Missions*, sept. 1888, p. 423-441).

Cette situation d'autrefois est aujourd'hui renversée; et je suis heureux de rendre hommage et reconnaissance au docteur Steacie, président du Conseil national des Recherches, notre invité d'honneur. L'appui constant et généreux qu'il nous apporte dans le développement de tous nos départements de sciences est pour tous un précieux encouragement à ne pas nous arrêter en cours de route. J'en veux dire autant de tous les autres membres du Comité consultatif de la Faculté des Sciences pures et appliquées.

Je m'en voudrais de ne pas louer sans limite le travail de géant accompli par le docteur Gendron, depuis le temps qu'il a assumé les fonctions de doyen. C'est à lui que revient le mérite d'avoir réuni un groupe de professeurs hautement qualifiés qui, par leur enseignement et leurs travaux de recherches, font déjà à la Faculté une enviable réputation. Il vous dira lui-même quel a été son plan d'action et quels sont ses projets immédiats.

Mon dernier devoir est de remercier tous ceux qui ont si aimablement répondu à notre invitation : M^gr^ Gélineau, qui représente Son Excellence M^gr^ Lemieux, archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université; les membres du Bureau des Régents, les représentants du gouvernement fédéral et du gouvernement provincial, des universités d'Ontario et du Québec, de la cité d'Ottawa et de Hull, des associa-

tions professionnelles, des groupements scientifiques, des grandes entreprises commerciales et industrielles. Pour plusieurs, ce sera leur premier contact avec notre institution. J'espère qu'ils en rapporteront un excellent souvenir.

Votre présence à cette modeste mais importante cérémonie est un témoignage de sympathie que nous apprécions hautement. Soyez les bienvenus et acceptez l'expression de notre plus cordial merci.

* * *

B. *Discours du Dr E. W. R. Steacie, président du Conseil national des Recherches.*

It is a great privilege to be able to participate in the completion of another stage of the very striking post-war development of the University of Ottawa. This is an age of great scientific and technical advances in all countries. At the same time Canada is growing up, and it is essential that Canadian science and technology be brought up to the levels of countries which are more advanced than we are. There are definite and encouraging signs of improvement and expansion of research in both universities and Government, and at long last in Canadian industry.

All these expansions will involve people and the subject of scientific manpower is much in the public eye. Incidentally, I don't like the use of the term scientific manpower. It is surely the function of universities to train men rather than to produce manpower. The latter suggests a standard product being run off a university assembly line.

This, however, is by the way. There is no question that there is an expanding need for those with scientific and engineering training. This need can only be filled by the training of men in universities, and the scientific development of Canadian universities is thus a matter of great national importance.

Because of their cultural background and classical tradition the development of science in French Catholic institutions has proceeded somewhat more slowly than in other Canadian universities. It is most important that these institutions should continue to move ahead in order that those of French origin shall play their full part in, and reap the full benefits of, technological advances in Canada. There has been a great development since the war in French Canadian science in general, and, in particular, the very rapid scientific advance of the University of Ottawa is a most encouraging event. There is no question that the number of French Canadian scientists and engineers is disproportionately small compared with the rest of Canada, and the rise of another first-rate school will make a major contribution to restoring the balance.

From a local point of view the expansion of science in the University of Ottawa is also a most important event. From the point of view of the local student the advantages of being able to obtain a first-rate scientific education on the spot are obvious, and it is certain that many students will be able to attend university who could not otherwise have done so.

There is also a unique opportunity for cooperation. There is in Ottawa in various Government institutions a very large and competent scientific community. There are thus unusual opportunities from the research point of view. There is no question that Ottawa organizations can contribute much to the development of the University of Ottawa and that the University in turn can make a major contribution to the further development of the scientific community in Ottawa. Much has already been done in this direction, and much more can be looked forward to in the future.

The policy of the University has been to tackle one thing at a time, and the first development following on the war was the establishment of the medical school. The splendid building in which we are meeting today is an indication of the progress which has been made in the provision of facilities. At the start the Medical Faculty operated under great difficulties in temporary crowded quarters. I am very glad that I had the privilege of seeing them in their temporary quarters, because it emphasizes the progress that has been made. More important than the building, however, was the very high quality of the staff which was assembled in such a short time. The great success of the medical school encouraged the start of the expansion in science, and indicated what might be achieved in science by the same attention to the quality of the staff.

The expansion of science got under way in June 1953 when Dean Gendron was appointed and science was made a separate faculty of the University. Science in turn moved into the temporary buildings vacated by medicine, and those of you who have inspected the laboratories will, I am sure, agree that a great deal has been accomplished in spite of the inadequacies of temporary quarters. Two things are, I think, remarkable about the development since 1953. The first is the unusual speed with which things have moved in that period. Dr Gendron has, I think, been fortunate in the sympathetic attitude and support which he has had from the University administration. The University on the other hand have been most fortunate and far-sighted in their choice of a Dean, and I know of no one who could have done an equally good, let alone a better job. The most striking aspect of the situation has been the way in which the research and teaching functions of the Faculty have been developed simultaneously.

The second notable feature has been the insistence on quality as far as the staff are concerned, and the outstanding people who have joined the Faculty.

As I have mentioned, most of the Faculty are still housed in temporary buildings. The Chemical Engineering Department becomes the first unit to be housed in permanent quarters, and one hopes that the rest of the Faculty will not follow too far behind.

Dr Gauvin of McGill rendered great assistance in the early planning stages. Since his appointment, Professor Madonna has pushed the work ahead rapidly and the new building houses facilities for Chemical Engineering which are at least as good as those of any other Canadian University.

The building is an outstanding example of functional design in which excellent facilities have been obtained at remarkably low cost.

Congratulations are due to Father Normandin and the University administration for their far-sightedness, to Dean Gendron for the outstanding way in which he is building up a first-rate scientific school and his insistence on the highest quality of people and things, and to Professor Madonna for the remarkable way in which he has developed outstanding facilities for Chemical Engineering. Finally I think it is also appropriate to express appreciation to the Lay Brothers of the Oblate Order whose devoted work has produced an exceptionally fine building at an amazingly low cost.

* * *

C. *Discours du Dr Pierre Gendron, doyen de la Faculté des Sciences.*

Monseigneur,

Très Révérend Père Recteur,

Mesdames, Messieurs,

C'est aujourd'hui un grand jour de fête pour tous les professeurs et les étudiants de la Faculté des Sciences. En effet, à l'occasion de l'ouverture du premier édifice permanent de notre jeune faculté, nous avons cru bon de lancer en quelque sorte, dans le public, notre nouvelle faculté. Nous sommes très heureux que vous ayez accepté notre invitation et que vous vous soyez joints à nous aujourd'hui dans cette cérémonie.

Ladies and gentlemen, birthday celebrations are happy occasions. That is why it is a joy to have you join us today. The completion of the first permanent building of the Faculty of Science provides us with an opportunity to celebrate the coming into the academic world of one department in a faculty family that we know will grow.

You may well have been struck, on going through the campus, by the fact that most of our science departments are at present housed in army barracks. Materially speaking, these are modest beginnings; academically speaking, there are more important things than an impressive campus. Part of the explanation lies in our belief in the tried and true axiom that first things should come first.

Students come to us to be taught. Therefore our earliest efforts went into the assembling of a community of scholars who could dispense instruction and conduct research. The personnel of a faculty is the life-blood of a school. We have been fortunate in gathering from near and far, a teaching staff that is fast becoming noted for ambitious planning and recognized accomplishment. Men of vision and not marble halls make a university.

The next step was to provide these men of research and teaching with the necessary equipment. A glance around our new Chemical Engineering building fills the casual visitor with awe and wonder. To the expert in the field, however, these various pieces of scientific paraphernalia are the ordinary tools of the trade. This need for apparatus is felt in all our departments. Having attracted men of science to our faculty, we then had to equip their laboratories to make the most of their talent and ability.

During the war these army barracks housed those who volunteered to defend the Canada of today; now, in time of peace, they are adequately housing those who work for the greater Canada of tomorrow. When we think of the poet Milton's oft-quoted line, "Peace hath her victories no less renowned than war", we realize that we must go forward. We cannot be satisfied with what has been accomplished; we must do more. And ladies and gentlemen, we intend to do more. Plans are ready for a Department of Electrical Engineering and other plans are being studied for the construction of a new building to house the Chemistry Department. Common sense dictated that we know what men and machines had to be housed before we embarked upon an ambitious building programme. Now that we know the various research projects initiated, we can more intelligently plan for the necessary buildings.

The remarks made a minute ago about planning for the Canada of tomorrow come as no surprise to citizens of or visitors to the nation's capital. A seat of government in the modern world gathers about it a host of affiliated agencies, organizations and departments. Life in this 20th century has become so complex

that scholars have had to leave their ivory towers and come down to the market place where their knowledge has helped so much. The gownsmen now work with and for the townsmen.

In this, too, Fortune has smiled upon and Providence blessed our efforts. Ottawa is the scientific centre of the country. What more natural setting for a school of science! Here, surely, are the ideal conditions for united effort in blazing trails into the uncharted regions of science.

It has long been predicted and today's statistics indicate that an alarming rate of growth in Canada's student population is upon us. It is fairly generally accepted that the answer to the problem does not lie in larger and larger universities. The mass production methods of the industrial assembly line would almost inevitably be the penalty paid for such a course of action. The close contact between instructor and student is still the ideal in education. When departments are deluged with candidates for degrees, true learning suffers. We then fall into the danger of producing what one educator called "tides of mediocrity" (Rev. Dr Gannon, former President of Fordham).

We, therefore, see many advantages in the fact that our University is still comparatively small. This makes it possible for us to know, guide and help the individual student. In the field of the humanities it is possible to accomplish much through lectures even when they are attended by many, many students; in the domain of science, research can best be carried on by small groups working in intimate collaboration. Ours is a small University, it is true, but in scientific studies, that can be a source of strength.

Ladies and gentlemen, let not my stressing of science lead you to believe that the humanities are to be ignored in the Faculty of Science.

Our first task is understandably that of helping to provide specially trained men for the complex technological machinery of the 20th century. But we fully realize that students should be shaped into men before becoming men of science. The human element is at the heart of this matter of education.

With this fundamental premise in mind, we have organized our curriculum in such a way that the humanities enter into it. We feel that a study of the *atom* can go hand in hand with some familiarity with *Aquinas*; a knowledge of *volts* need not eliminate an appreciation of *values*; practical *specialization* can accompany cultural *spaciousness*; the *mechanics* of science can be integrated with *magnanimity* of mind.

Training technicians is necessary; forming the architects of the future is a loftier goal.

May I, in conclusion, serve as a spokesman for the faculty members who are my colleagues and for the students who are my responsibility. On their behalf and in my own name I wish to express our thanks to all those who have contributed to our gratifying growth.

Reverend Father Rector, may I, through you, thank the Oblates of Mary Immaculate. Their confidence in us has been a source of encouragement and their assistance an explanation of success.

We also owe much to, and have leaned heavily upon the Advisory Board to the Faculty. As a member and representative of the Board, Dr Steacie is asked to accept our thanks for the excellent advice received from this group of eminent citizens. We also thank Dr Steacie for his truly flattering words about our young Faculty. We are resolved to make them more and more flatteringly true.

This must be a happy day for Professor William Gauvin of McGill University who designed the equipment for our new Chemical Engineering building. We owe much to him.

Sharing his joy, I am sure, is our own Professor Louis Madonna who supervized the installation and organization of the laboratory.

Another friend of the University to whom we extend our thanks is the architect Mr Jean-Serge Lefort. His advice and help have been much appreciated.

To all those who contributed directly or indirectly to the building of this laboratory go our sincere thanks.

And, ladies and gentlemen, we also thank you for joining us today.

* * *

## *II. — Discours prononcés lors de la collation du diplôme de docteur en droit « honoris causa » à Son Excellence le Très Honorable Vincent Massey, gouverneur général du Canada, à la suite de la pose de la pierre angulaire du nouvel édifice de la Faculté des Arts, le 6 décembre 1955.*

* * *

### A. *Discours du T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur de l'Université.*

Excellence,

La très simple cérémonie à laquelle vous venez de prendre part est, pour l'Université d'Ottawa, un événement historique. Le geste que vous avez posé, Excellence, nous paraît tout chargé de sens et de symbolisme. Il marque un nouveau pas dans le progrès constant de notre institution de même que dans la réalisation de plans qui, apparemment ambitieux à certains égards, ne visent cependant qu'à doter l'Université des commodités les plus essentielles et les plus urgentes.

Nouveau pas, ai-je dit. Voici qu'à peine un an s'est écoulé depuis que l'honorable Leslie Frost, premier ministre de la province d'Ontario, présidait à l'ouverture officielle de ce magnifique bâtiment de la Faculté de Médecine; voici encore que quelques semaines seulement ont passé depuis que le docteur E. W. R. Steacie, président du Conseil national des Recherches, a inauguré le très moderne laboratoire de génie chimique. Aujourd'hui, Excellence, avec l'exquise courtoisie qui vous distingue, vous vous rendez à notre invitation et, dans un geste significatif, vous posez la pierre angulaire du corps principal de l'édifice de la Faculté des Arts.

Depuis longtemps, Excellence, l'Université d'Ottawa entretenait le secret désir et nourrissait l'ardent espoir de vous recevoir. Mais il était écrit, au fond de nos esprits et de nos cœurs, que nous attendrions l'occasion qui nous parût la plus favorable. De même que dans le monde physique, l'essence des corps demeure inchangée malgré le jeu constant des modifications de surface, ainsi, dans la vie des hommes, il est des constantes qui, malgré la diversité des fonctions qu'ils remplissent, trahissent leurs plus profondes attaches et décèlent la structure la plus intime de leur personnalité. Quiconque, Excellence, a eu la curiosité de jeter ne serait-ce

qu'un rapide coup d'œil sur votre brillante et fructueuse carrière, comment peut-il s'empêcher de reconnaître en vous l'homme à la culture vaste et variée, l'humaniste toujours aux aguets, le penseur ouvert à toutes les expressions de l'art et du savoir, pour se les assimiler, les repenser soi-même et projeter sur leurs manifestations les clartés d'une réflexion toujours sincère, droite et sûre, les appréciations et les jugements d'un esprit pour qui, selon le mot de Térence, « rien de ce qui est humain n'est étranger ».

Aussi, Excellence, nulle circonstance ne nous a paru plus propice que celle de ce jour pour solliciter de vous l'honneur d'une visite officielle à l'Université d'Ottawa. La gracieuse spontanéité avec laquelle vous avez répondu à notre invitation m'incline à croire que ma brève exploration dans votre carrière ne m'a pas conduit dans un sentier d'erreur ou d'illusion. Je m'empresse donc, Excellence, de vous exprimer la très vive gratitude de tout le personnel enseignant et de tout le corps étudiant de l'Université, principalement représentée ici par les professeurs et les élèves de la Faculté des Arts. Je m'excuse, d'autre part, du manque de déploiement et de splendeur avec lesquels nous recevons le représentant personnel en notre pays de Sa Majesté la Reine Elisabeth II. Les rigueurs de la présente saison, l'exiguité de nos locaux, l'heure particulière de la cérémonie, nous ont empêchés de pouvoir réunir autour de votre éminente personne les centaines de professeurs et les quelque deux mille étudiants réguliers qui fréquentent notre institution. A ces inévitables et involontaires déficiences, nous essaierons de suppléer par la chaude cordialité de notre accueil et par l'intensité de nos sentiments d'admiration et de respect à l'égard du premier citoyen canadien à devenir gouverneur général de son pays.

Nous avons aussi contracté à votre endroit, Excellence, une dette de reconnaissance. Qui d'entre nous pourrait oublier qu'en votre qualité de président de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des Arts, des Lettres et des Sciences au Canada, c'est vous qui, avec vos collaborateurs immédiats, avez éveillé nos gouvernants ainsi que le grand public aux besoins pressants des universités canadiennes; que c'est vous qui avez fait les recommandations nécessaires en vue de corriger les déficiences qui empêchent ou retardent le plein épanouissement de nos institutions d'enseignement supérieur. Nous le reconnaissons, Excellence, ces recommandations s'inspirent d'un canadianisme d'essence la plus pure, d'un profond souci de progrès dans la culture la plus intégrale, enfin d'un sens inné de la parfaite justice en vertu de laquelle toutes les institutions universitaires, parce qu'elles partagent les mêmes fardeaux, doivent participer aux mêmes avantages. Une telle pensée et une telle politique d'action ne peuvent que favoriser l'éclosion d'un véritable esprit canadien et fortifier l'indispensable unité de notre vaste et grand pays. Espérons que les circonstances, nettement connues des uns, vaguement soupçonnées des autres, qui ont jusqu'ici retardé la mise à exécution des recommandations du Rapport Massey, espérons que ces circonstances feront place à de plus favorables. Le plus tôt sera le mieux tant pour les étudiants que pour les universités elles-mêmes. Vous serez sans doute le premier, Excellence, à vous réjouir, lorsque les conclusions de l'enquête que vous avez menée avec tant de dévouement et au prix de tant de labeurs recevront l'assentiment unanime de tous les intéressés.

Quant à nous, Excellence, croyez bien que nous adhérons avec enthousiasme aux recommandations du Rapport Massey et plus particulièrement à celle à laquelle le gouvernement a déjà donné suite. L'aide fédérale nous a permis d'envisager l'avenir avec plus de sérénité et de confiance. Grâce à elle, nous avons pu réaliser certaines améliorations matérielles, augmenter les salaires des professeurs, établir pour eux

un fonds de retraite et, sans trop de témérité, élaborer des plans dont la réalisation va déjà bon train. Avouons que tout cela n'était pas sans nécessité. Reconnaissons aussi que les administrateurs, les professeurs et les étudiants de la Faculté des Arts ont été jusqu'ici traités en parents pauvres et que les locaux mis à leur disposition n'étaient pas de nature à favoriser ni le travail intellectuel ni le meilleur rendement scolaire.

Many an interesting anecdote would be revealed could the old red brick building on Waller St., with its enormous central chimney, its creaking staircases, its gloomy basement, its elongated and anaemic windows, tell the highly picturesque story of the transformations it underwent since its foundation in 1874 as "St. George's Ward Primary School", then as the "Central School East", the "Waller St. School" and finally as "The Faculty of Arts Building", a pompous title which became it like a "giant's robe upon a dwarfish thief". Under its gable roof, generations of students have come and gone, first under Father Joseph Gravel as prefect of studies, then successively under the following Deans: Fathers Joseph Hébert, Henri Poupart, René Lavigne who, all three, opened up new horizons for the Faculty of Arts.

Despite the sentimental attachment which may bind our souls to that of cherished inanimate things, despite the melancholy that sometimes accompanies their disappearance, I am inclined to think that few tears will be shed, in September next, when professors and students will leave the old historic building on Waller St. The presence of the Law students — to whom a whole storey has been allotted — will perhaps enhance with a new dignity an already beautiful building and will promote community life amongst the students. The ground floor will house the central library, which will thus be easily accessible to both readers and seekers of truth. Such are, Ladies and Gentlemen, some of the advantages that will accrue from the erection of the new Arts Building.

May I here briefly enumerate some of the documents that shall be placed in the corner stone:

The official dedication document,

A statue of St. Joseph,

The Calendars of the Faculty of Arts for the year 1955-1956,

The list of Students in attendance in 1955-1956,

A copy of "La Rotonde" and "The Fulcrum", papers edited by the student body,

A picture of the old Waller St. Arts Building,

Copies of the addresses delivered by His Excellency the Governor General, the Right Honorable Vincent Massey, and by the Rector,

The Ottawa newspapers' reports of the ceremony,

The University coat of arms,

The Canadian stamps printed and the coins minted during the year 1955.

It is high time that I return to our illustrious visitor, His Excellency M. Vincent Massey, governor general of Canada.

Your Excellency, it was more than becoming, it was imperative that the honor conferred on us by your presence here to-day be underlined by an official recognition within the limits of our charter. There is no one in Canada more able than your Excellency to carry with greater ease and dignity exalted honors and the highest academic degrees. This affirmation, though general in expression, should be interpreted rigorously as to the content of every word. The list would be long indeed that would attempt to enumerate all the titles of glory that have marked a long and prodigious career. Allow me to group them all in one simple brilliant

cluster: the first of all Canadians, the statesman, the career diplomat, the sagacious scholar, the man of science and of culture, the patron of the Arts, the true humanist, the alert writer, the prudent administrator, the generous philanthropist whose life has been a full one, one of incessant ascension and uninterrupted service. Your Excellency, for all these reasons the University of Ottawa feels pride in having the honor to confer on you the title of Doctor of Laws, "honoris causa".

* * *

B. *Réponse de Son Excellence le Gouverneur général.*

Monseigneur le Chancelier,
Révérend Père Recteur,
Messieurs les Professeurs,
Mesdames, Messieurs, chers Étudiants,

Avant toute chose, qu'il me soit permis d'exprimer la joie que j'éprouve à me trouver aujourd'hui parmi vous à l'occasion de ma première visite officielle à l'Université d'Ottawa. Je ne saurais être plus sensible que je ne le suis à l'invitation qu'on m'a faite et à la façon dont on vient de m'accueillir. Vous m'avez rendu le plus bel hommage qu'un corps universitaire puisse rendre à un hôte de passage, celui de le recevoir au sein de sa famille académique. Je veux vous exprimer ma sincère reconnaissance de m'avoir fait docteur honoraire de l'Université d'Ottawa.

C'est avec un très vif intérêt que j'ai lu l'histoire de votre université. On ne peut manquer, lorsqu'on en prend connaissance, de songer au grand ordre religieux à qui elle doit son existence et sous la direction duquel elle a grandi et prospéré. L'importance du rôle que les Pères Oblats ont joué et continuent à jouer dans la vie de notre pays ne saurait échapper à personne. La réputation de courage, de dévouement et de zèle de vos Pères, missionnaires et éducateurs, est légendaire et il m'est à peine besoin de le rappeler. Il n'existe pas de plus beau témoignage de la grandeur de leur œuvre que cette université qui, il y a quelques années déjà, célébrait cent ans de services rendus à la cause de la raison humaine et de la foi chrétienne.

Le rôle que vous jouez au Canada dans le domaine de l'enseignement supérieur a un caractère tout particulier, approprié d'ailleurs à votre situation, ici, dans notre capitale nationale. Ottawa a ses fondations tant dans le Canada de langue française que dans celui de langue anglaise et, si j'ose dire, sert de pont entre eux. La composition de cette ville constitue un exemple de collaboration entre nos deux races. L'Université d'Ottawa est une université bilingue et, dans son personnel enseignant, dans ses étudiants et dans ses programmes elle représente bien les deux grandes traditions culturelles de notre pays.

La culture dérivée de la France et celle qui est dérivée des Îles britanniques nous apparaissent différentes, pourvues l'une et l'autre de qualités propres. Et il n'est pas douteux, en effet, que ces deux cultures ne sont pas les mêmes. Au Canada nous accueillons ces divergences avec plaisir. C'est à elles que nous devons notre caractère particulier et la variété que nous nous réjouissons de posséder dans notre vie nationale. Et pourtant, la vie et l'œuvre de votre université nous rappellent que ces deux cultures n'ont pas une origine différente. La culture française et la culture anglaise ont en commun, par-delà ce qui les distingue, des sources dont le courant remonte jusqu'au moyen âge. Et si l'histoire nous a fait

culturellement différents, une conception parente de l'humanisme nous rapproche, en laquelle il y a une véritable raison de croire que nous sommes un peu de la même famille.

La culture la plus humaine est celle qui fait des valeurs spirituelles son fondement et l'essentiel de son contenu. Et parce que la culture française et la culture anglaise communient toutes deux à un même fond historique d'humanisme chrétien, parce qu'aussi elles plongent toutes deux leurs racines dans la terre féconde du classicisme, elles doivent donner au Canada un exemple d'existence fraternelle et simultanée. Le pluralisme culturel est le signe des civilisations avancées et les Canadiens doivent à leur réputation de peuple généreux de tout mettre en œuvre pour que ce régime soit celui sous lequel progressent leurs idées et leurs institutions.

Just now I mentioned the subject of humanism. Let me say how happy I was a few minutes ago to perform a most agreeable duty — that of laying the foundation stone of the new building you are erecting to house your Faculty of Arts. I am glad that, if I was to have the honour of laying a cornerstone of one of the structures which will service the expanding needs of this University, the Arts building was the one selected, because I have very strong views — shared, I know, by many others — about the role which the liberal arts, the humanities, should play in academic life. I am unrepentent in taking every opportunity that comes my way of saying what I profoundly believe to be true on this subject. I apologize if I appear to be following a well-trodden path, but you will agree with me, I am sure, that such matters are not unimportant. If Arts buildings, wherever they stand, have cornerstones, I would like to suggest that the Faculty of Arts itself should be the cornerstone of every institution of higher learning. I think that sentiment would probably be very widely accepted in principle, but when one looks at the Universities of today with the growth in academic precincts of, let us say, technology, in so many forms, one wonders how often the principle has been neglected and the cornerstone forgotten. I cannot help thinking of a verse in St. Mark's Gospel (I hope that the students present will not think that the quotation of a text heralds a sermon!). Here is the phrase I have in mind:

The stone which the builders rejected...

Let us hope that the liberal arts, if we can regard them as the cornerstone of a University, after much neglect in many places — will come into their own once more. Then we will be able to complete the quotation from St. Mark and say that this precious stone again "is become the head of the corner".

Today of course it is natural that the physical sciences should make heavy demands on our thought and on our resources. We can understand why the liberal arts should have become so regrettably overshadowed. The problem has now, for a good many years, played an important part in the thinking of academic people, but the issue, may I suggest, will not be solved by placing science and the humanities in separate compartments; by a divorce of one from the other. We cannot leave the development of atomic forces to technocrats who ignore the principles which underlie human relations — such men would be as dangerous as statesmen who were ignorant of the existence of nuclear energy. The world needs philosophic scientists and scientific philosophers. Conflict between science and the humanities is surely a meaningless strife. If true to itself, science must confer many of the blessings which the humanities themselves transmit to those who follow them. We have been rightly asked to look on science itself as one of the great humanities. We need to

be reminded of the warning: "You may not divide the seamless coat of learning". An English scholar has said:

> A race that knew and cared for nothing but science and its practical application would, if left to itself, become as soulless and mechanical as the formulas that it invented, and the engines that it created; just as a race that knew and cared for nothing but the humanities would end its life in dreams or in some cloister of the mind.

But the latter danger would not seem to be the greater one today. We are not likely, at least here in North America, to be immured in any "cloister of the mind". On the contrary, the humanities seem still to be in retreat while we stand in urgent need of what lies in their gift.

This has often been described as a scientific age. It is perhaps more accurate, to call it a technical age. Scientists, if we use that honourable term in its proper sense, are relatively few, but so important is their function now that the technicians who give practical application to the researches of the scientist, steadily increase in numbers. The growth should even be accelerated if we are to have the technical services we need, and technological training must grow proportionately. Technology has been defined, perhaps a little ungenerously, as "a long Greek name for a bag of tools". But universities are primarily concerned not with the tools so much as with the men and women who use them. If a university exists to preserve and promote all truly useful knowledge, I would like to suggest that the most useful knowledge which any of us can acquire, or try to acquire, is a knowledge of the nature and meaning of life. This must be at the centre. Everything else flows from it, and from it gains sense and purpose.

Such knowledge has, in the past, been based on those studies which we call the humanities. Their present neglect is doubtless a symptom of the age in which we live. Our humane Christian tradition is threatened today as it has not been for many centuries by an opposing philosophy which is pagan, materialistic and ruthless. Should it prevail, human freedom would be extinguished and what we know as western civilization would vanish. This materialistic philosophy need not be defined. We know it all too well. We need no appraisal of the danger which it carries.

That danger lies largely without our gates, but, as I have suggested, there are mental perils within the walls — a philosophy not so easily detected, which darkens our thinking. I have recently read an arresting book by an American scholar who, in his comments on contemporary life, observes that "man's ingenuity has outrun his intelligence". He then depresses the reader by describing the efforts of those who attempt today to create and apply what they call "the science of man" — "human engineers" who apply to human personality the methods developed in the physical sciences. The more advanced and self-assured of our "human engineers" look forward to being able both to predict and regulate the operations of the human mind. When a prophet of this new era forecast with confidence a few years ago our "approaching scientific ability to control man's thoughts with precision", it was not suprising that Sir Winston Churchill, who heard him, remarked (according to the reports) that he would "be very content to be dead before that happens". To attempt to apply to personality the methods which belong to chemistry and physics, reveals a grave aberration in our thinking, but this basic error inspires much that is written today and prompts much that is being done. The "conditioning" of human beings as mechanisms by the new techniques, were it possible, would lead to a society in which the individual would be submerged in the mass. We have been given frightening pictures of what such a world would be like.

So we witness today a battle between mechanists and humanists. We cannot remain neutral. Universities everywhere reflect this conflict, but it is the Universities' function to be not so much a mirror as a beacon. To the Universities we must look for guidance. We must ask them to keep a true perspective to define with clarity and courage what are the essential values in education and in life. They must be concerned with many "practical" things, but as I have ventured to say before, cannot replace the magic of the human heart and the mystery of the human mind. We could not do without psychological research, statistical calculation, experimentation in science. Excellent in themselves, their importance requires no emphasis but they are not substitutes for other things — the reasoned faith of the theologian; the insight of the philosopher; the imagination of the historian; the vision of the poet.

Je sais que l'université dont je suis aujourd'hui l'invité reste fidèle aux grandes traditions de l'enseignement supérieur. Le rôle que vous jouez en tant que gardiens de l'humanisme chrétien est d'une grande importance et mérite notre profond respect et notre appui. C'est toujours avec plaisir et reconnaissance que je me rappellerai ce passage dans les murs de votre institution. En vous quittant, je veux vous exprimer mes vœux les plus sincères et les plus chaleureux : puisse l'avenir assurer la prospérité de l'Université d'Ottawa.

# *Chronique universitaire*

---

DOCTORATS D'HONNEUR.

A l'occasion du congrès du Barreau canadien tenu à Ottawa, l'Université décerna des doctorats d'honneur à quatre éminents juristes. Ce sont le Très Honorable Alfred Thompson Denning, lord-juge de la Cour d'Appel d'Angleterre, Me Jean Lemaire, avocat à la Cour d'Appel de Paris, l'Honorable Loyd Wright, président de l'Association du Barreau américain, et Me David Park Jamieson, président de l'Association du Barreau canadien.

Les diplômes furent remis par Son Excellence Mgr Marie-Joseph Lemieux, o.p., chancelier de l'Université, après l'allocution d'ouverture prononcée par le R.P. Marcel Bélanger, o.m.i., vice-recteur et régent de la Faculté de Droit.

LE T.R.P. RECTEUR A LA FÉDÉRATION INTERNATIONALE DES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES.

Au cours de son récent voyage en Europe, le T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur, a pris part aux délibérations de la Fédération internationale des Universités catholiques.

A l'issue de la réunion d'études, le T.R.P. Recteur fut élu premier conseiller du comité de la Fédération.

FACULTÉ DES SCIENCES.

La bénédiction de l'usine modèle de chimie de la Faculté des Sciences pures et appliquées fut présidée par Mgr Napoléon Gélineau, vicaire général du diocèse d'Ottawa, le samedi 29 octobre dernier. Ce nouvel édifice universitaire renferme des laboratoires des plus modernes et des mieux outillés.

Le T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., profita de la circonstance pour esquisser, en quelques mots, l'histoire de la Faculté des Sciences et pour rendre témoignage au travail gigantesque accompli par le Dr Pierre-R. Gendron, doyen de la Faculté. Le T.R.P. Recteur remercia

aussi le Dr E. W. R. Steacie, président du Conseil national des Recherches, pour l'appui constant et généreux qu'il apporta dans le développement de tous les départements des sciences.

Prenant la parole, le Dr Steacie félicita l'Université pour les succès vraiment remarquables déjà obtenus à la Faculté des Sciences, qui se classe, dit-il, parmi l'une des meilleures au pays. Le distingué conférencier insista aussi sur l'importance qu'il y avait pour les Canadiens français de s'adonner à l'étude des sciences.

FACULTÉ DES ARTS.

Au début de décembre, Son Excellence Mgr Marie-Joseph Lemieux, o.p., archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université, bénissait la pierre angulaire du nouvel édifice qui abritera bientôt la Faculté des Arts. Après la bénédiction, la pierre fut posée par Son Excellence le Très Honorable Vincent Massey, gouverneur général du Canada. A cette occasion, l'Université décerna à Son Excellence le gouverneur général le grade de docteur en droit *honoris causa.* Un nombre imposant de personnages éminents de la capitale assistaient à ces cérémonies.

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

La remise des diplômes aux étudiants des facultés ecclésiastiques eut lieu dès les premiers jours de l'année académique.

A la Faculté de Théologie on comptait 28 nouveaux licenciés et 30 bacheliers; à la Faculté de Droit canonique, 4 licenciés et 2 bacheliers, et à la Faculté de Philosophie, 3 docteurs, 1 maître en philosophie, 20 licenciés, 14 bacheliers ès arts avec spécialisation en philosophie, 47 bacheliers ès arts avec mention en philosophie et 50 bacheliers en philosophie.

Le R.P. Henri Gratton, o.m.i., du Scolasticat Saint-Joseph et professeur à la Faculté de Philosophie, qui avait été chargé de donner la *lectio brevis,* parla de *La liberté intellectuelle et de l'enseignement de la philosophie.*

Le R.P. Roland Ostiguy, o.m.i., vice-doyen de la Faculté de Philosophie, ayant quitté la Faculté pour remplir un poste important, le R.P. Gaston Carrière, o.m.i., a été élu vice-doyen. Le R.P. Marcel Patry, o.m.i., a ensuite été appelé à remplir la charge de secrétaire.

### École des Infirmières.

L'École des Infirmières a eu sa remise de diplômes au début de l'année scolaire. Vingt-trois jeunes filles ont reçu des certificats en sciences hospitalières.

### École normale.

Le R.P. René Lamoureux, o.m.i., principal de l'École normale de l'Université d'Ottawa, ayant offert sa démission, le ministère de l'Éducation de la province d'Ontario a nommé le R.P. Léopold Pigeon, o.m.i., pour lui succéder.

Le R.P. Pigeon a fait des études de pédagogie à l'Ontario College of Education, à l'Université Laval de Québec et aux universités de Montréal et de Louvain.

Le R.P. Lamoureux quittait le poste qu'il occupait depuis trente-deux ans, ayant été le premier directeur de l'école fondée par l'Université en 1922. Il continua de remplir ce poste lorsque l'école fut approuvée par le ministère de l'Éducation de la province d'Ontario en 1927. C'est lui qui organisa les premiers cours bilingues pour les instituteurs et les institutrices en 1928.

De nombreuses générations d'étudiants ont eu l'avantage de jouir de la science pédagogique du R.P. Lamoureux qui, en plus de son enseignement, publia des ouvrages importants.

A la suite de sa retraite de l'École normale, le R.P. Lamoureux a été nommé conseiller pédagogique au Centre catholique de l'Université.

### Chez les professeurs.

Le R.P. Rosaire Bellemare, o.m.i., de la Faculté de Théologie, est de retour d'un séjour d'études à l'École pratique des Hautes-Études à Paris, où il a présenté un mémoire sur le cardinal de Bérulle.

M. le professeur René de Chantal, de la Faculté des Arts, est actuellement à Paris où il prépare une thèse de doctorat ès lettres en Sorbonne.

Le R.P. Réjean Robidoux, o.m.i., professeur à la Faculté des Arts, étudie présentement à la Faculté des Lettres de l'Université Laval de Québec en vue de la licence ès lettres.

NOUVEAU TRÉSORIER.

Le R.P. Lucien Therrien, o.m.i., assistant-trésorier depuis 1946, a été appelé à succéder au R.P. Irénée Pigeon, o.m.i., qui a été nommé trésorier au Sanctuaire national de Notre-Dame du Cap, au Cap-de-la-Madeleine.

Le souvenir du R.P. Pigeon demeurera longtemps dans la mémoire de tous ses collaborateurs et des amis de l'Université, où le R.P. a travaillé vingt-sept ans. Son administration sage et sûre lui avait attiré l'admiration et la confiance de tous et lui avait valu une réputation peu ordinaire dans le monde des affaires. Son bureau était le lieu de consultations dont on se plaisait à reconnaître la grande sagesse.

On doit d'abord au R.P. Pigeon d'avoir établi les finances de l'Université sur une base solide. Grâce à un travail acharné, prolongé tard dans la nuit, le R.P. a été, au cours des quinze dernières années, l'une des principales chevilles ouvrières du développement universitaire. En plus de ses connaissances financières, le R.P. Pigeon possédait, à un haut degré, le sens de l'organisation et savait aussi poser des actes à longue portée pour l'avenir de l'Université.

Il est impossible de dire ici tout ce que lui doit l'institution à laquelle il fut associé si longtemps. Qu'il nous suffise d'indiquer quelques-uns seulement des points saillants de son administration.

L'Université, située dans un des quartiers populeux de la ville, ne possédait pas l'espace nécessaire à son expansion. Le R.P. entreprit alors, selon un plan méthodique, l'achat des propriétés susceptibles de devenir l'emplacement des futurs édifices universitaires. Grâce à un travail incessant, il réussit à acquérir un nombre assez considérable d'édifices dont quelques-uns ont déjà fait place aux Facultés de Médecine et des Arts.

Si nous passons au domaine des constructions, la liste est longue des édifices construits, transformés ou améliorés par le R.P. Pigeon. On lui doit la construction du Séminaire universitaire, du Centre catholique, de l'École des Infirmières, de la Faculté de Médecine, de la Faculté des Arts, des laboratoires de génie chimique et des locaux temporaires de la Faculté des Sciences. Il transforma également l'ancien édifice des Sciences où il aménagea l'École de Pédagogie et d'Éducation, des laboratoires et la salle académique. Il agrandit l'ancien édifice de la

Faculté des Arts. Déjà, comme assistant-trésorier, il avait surveillé la construction de l'École normale, de la chapelle universitaire et du gymnase, ainsi que l'érection d'une estrade sur le terrain de jeux de l'Université. Nous omettons un grand nombre de travaux de moindre importance.

C'est donc dire que l'Université restera à jamais marquée par le passage de son ancien trésorier et c'est à lui que, pour une bonne part, on devra donner le mérite de l'organisation et de l'exécution d'une véritable cité universitaire, déjà en si bonne voie de réalisation.

Nous souhaitons au R.P. Pigeon le même succès dans la nouvelle tâche que les autorités majeures de la Congrégation des Oblats viennent de lui confier.

### La Société des Conférences.

La Société des Conférences, sous la présidence de M. Félix Desrochers, offre encore cette année une série de conférences qui ne manqueront certes pas d'intéresser ses membres. Voici les noms des conférenciers et le titre de leur travail : M. Paul Lacoste, président de la Société de Philosophie de Montréal, *Réflexions sur Albert Camus*; M. Marcel Trudel, secrétaire de la Faculté des Lettres de l'Université Laval, Québec, *Murray prend sous sa protection l'Église canadienne et la réduit en servitude*; M. A. D. Dunton, président de la Société Radio-Canada, *Le Canada et la télévision*; M. Bona Arsenault, M.P., *Beaubassin, clé de l'Acadie*; Son Excellence M. Victor Nef, ministre de Suisse, *Le fédéralisme en Suisse et au Canada*; M^lle^ Evelyn LeBlanc, *Les arts et l'aisance*; M. Jean Sarrazin, économiste et écrivain, *La geste merveilleuse du couple humain à travers les âges*; R.P. Léonard Ducharme, o.m.i., professeur à la Faculté de Philosophie, Université d'Ottawa, *La vie universitaire au moyen âge d'après les prédicateurs et les étudiants.* L'Honorable Roch Pinard, secrétaire d'État, donnera également une causerie, et les membres de la Société entendront un récital de chant par M^lle^ Marguerite LeBlanc, soprano.

### Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique.

Au cours de son vingt-deuxième congrès annuel, la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique tint une séance conjointe des

sections française et anglaise à la salle académique de l'Université, sous la présidence de l'Honorable John J. Connolly, président général. M. D. J. McDougall, professeur d'histoire à l'Université de Toronto, et le R.P. Louis Taché, c.s.sp., directeur du grand scolasticat des Pères du Saint-Esprit à Montréal, donnèrent une communication sur les sujets suivants : *The Church in England 1850-1950* et *Le Canada missionnaire, né d'une pensée missionnaire.*

Dans l'une des réunions de la section française, le R.P. Gaston Carrière, o.m.i., du Séminaire universitaire, lut un rapport intitulé : *Les Oblats dans la vallée de l'Outaouais (1841-1861).*

Société thomiste.

La Société thomiste de l'Université a tenu deux soupers-causeries depuis le début de l'année scolaire. A la première réunion, au Séminaire universitaire, le R.P. Jean-Paul Audet, o.p., professeur au *Studium generale* des Pères dominicains à Ottawa, a lu une intéressante communication intitulée : *Le sacré et le profane dans le message chrétien.*

A la seconde réunion, tenue à l'Université d'Ottawa, le R.P. Rosaire Bellemare, o.m.i., du Séminaire universitaire et professeur à la Faculté de Théologie de l'Université d'Ottawa, a parlé de *L'acte de foi et la théologie.*

Société canadienne d'Études mariales.

Plusieurs professeurs de la Faculté de Théologie ont assisté à la septième session annuelle de la Société canadienne d'Études mariales à Québec. La Société avait choisi comme thème des études : la *Royauté de l'Immaculée.* Le R.P. Marcel Bélanger, o.m.i., vice-recteur et secrétaire de la Société, donna une conférence ayant pour titre : *Parce que vous êtes Marie.* Les RR.PP. Jacques Gervais, o.m.i., doyen de la Faculté de Théologie, et Émilien Lamirande, o.m.i., professeur, parlèrent respectivement de la *Nature de la Royauté de Marie* et *Où en est la théologie de la Royauté de Marie.*

A.C.F.A.S.

L'Association canadienne-française pour l'Avancement des Sciences a choisi la ville d'Ottawa pour y tenir son vingt-troisième congrès. Les

réunions eurent lieu au Conseil national des Recherches et à l'auditorium de la Faculté de Médecine de l'Université. Les professeurs suivants donnèrent des travaux : MM. M. Crevier et L.-P. Bélanger, de la Faculté de Médecine : *Étude quantitative de l'activité cholinestérasique au niveau de la plaque motrice par voie d'histophotométrie*; M. F. Murmaghan, du département de pharmacologie : *Tick Paralysis*; A. B. L. Beznak, du département de physiologie : *Automatisme cardiaque et acétyle choline*; Andrée Leroy-Aquin, du laboratoire de physiologie de l'Université de Montréal, et J.-J. Lussier, de la Faculté de Médecine de l'Université d'Ottawa : *La relation entre le diamètre des fibres myélinisées et leur constante de longueur*; J. Auer, du département d'anatomie : *Quelques considérations sur les méthodes histologiques en recherche neurologique*; L.-F. Bélanger, de la Faculté de Médecine : *Études sur le dynamisme de la croissance par l'autoradiographie des produits de la biosynthèse*; Margaret Beznak, du département de physiologie : *Le rôle de l'hypophyse dans l'hypertrophie cardiaque*; J. Vaillancourt, de la Faculté des Sciences : *Étude sur la prédation des nids d'oiseaux aquatiques*; R. Legault, o.m.i., de la Faculté des Sciences : *Étude histo-stéréographique de l'architecture parenchumateuse du foie de poisson*; F.-A.-L. Anet et P.-M.-G. Bavin, du département de chimie : *Préparation de quelques dérivés du phénanthrène*; K. J. Laidler, du département de chimie : *La pression hydrostatique et la cinétique des réactions en solution*; G.-E. Pelletier et L. Ouellet, du département de chimie : *Influence de l'ion calcium sur l'hydrolyse de l'ATP par la myosine*; W. B. Pearson, du Conseil national des Recherches, et J. Lefaivre, de la Faculté des Sciences : *Une caméra pour rayons X à très basse température*; M. Rioux, du Musée national du Canada et de la Faculté de Philosophie : *Relativisme culturel et jugements de valeurs.*

Lors de la réunion plénière à l'auditorium de la Faculté de Médecine, le Dr E. W. R. Steacie, président du Conseil national des Recherches, a traité de *Quelques problèmes de la photo-chimie.*

STATISTIQUES.

Le secrétariat général vient de faire connaître le nombre des étudiants fréquentant les cours à l'Université pour l'année académique

1955-1956. Les étudiants dépassent le chiffre de 2.000 dont 1.548 dans les facultés universitaires et 547 dans le cours d'immatriculation.

Voici les statistiques des étudiants réguliers : Arts, 261; Sciences pures, 84; Sciences appliquées et génie, 122; Commerce, 113; Psychologie, 56; Droit, 73; Médecine, 255; École des Infirmières, 147; Philosophie, 158; Théologie, 183; Droit canonique, 8; Éducation physique, 18; Sciences sociales, économiques et politiques, 70.

UNE NOUVELLE REVUE.

Le Centre de Recherches d'Anthropologie amérindienne de l'Université d'Ottawa vient de publier le premier cahier d'une revue intitulée *Anthropologica* (n° 1, 1955). On sait que le Centre de Recherches d'Anthropologie amérindienne est dû à l'initiative du R.P. Joseph-Étienne Champagne, o.m.i., directeur de l'Institut de Missiologie et président du Centre. Le Centre fut établi le 8 décembre 1952. Afin de stimuler l'intérêt de ses membres actifs et de ses membres correspondants, on résolut de fonder une revue.

La présente publication doit aussi son existence à la collaboration du personnel du Musée national.

Le premier numéro d'*Anthropologica* est des plus intéressants et des plus sérieux comme le montre parfaitement le sommaire. Diamond Jenness, *Canadian Indian Religion*; Marcel Rioux, *Notes autobiographiques d'un Iroquois Cayuga*; June Helm MacNeish, *Folktales of the Slave Indians*; Claude Desgoffe, *Contact culturel : le cas des Esquimaux des Iles Belcher*; Pierre Radwanski, *Anthropological structure of 101 Esquimo*; Asen Balikci, *Remarques sur l'étude des valeurs en anthropologie culturelle*; J.-P. Vinay, *Classification de la famille linguistique Algonquin-Ritwan*; Robert G. Williamson, *Slave Indian Legends*; Arthur Thibert, o.m.i., *Le journal quotidien d'un Esquimau de Southampton*; Gontran Laviolette, o.m.i., *Notes on the Aborigenes of the Province of Quebec*; Jacques Rousseau, *Notes et Communications*; Claude Desgoffe, *Notice nécrologique : June Helm MacNeish et A. Balikci*; Marcel Rioux, *Comptes rendus.*

Ce premier cahier, de 220 pages miméographiées, très bien présenté, est d'une haute tenue scientifique. Nous lui souhaitons le meilleur accueil dans les milieux scientifiques et nous espérons aussi que le but

du président du Centre sera atteint : « Le Centre de Recherches, et donc aussi *Anthropologica*, ambitionne de fournir, pour une part, les données qui aideront, stimuleront et guideront les entreprises de relèvement social. Ses travaux, nous l'espérons, serviront aussi la cause des missions. L'apostolat missionnaire, en effet, reste, dans une certaine mesure, conditionné par les particularités du milieu géographique et humain. »

*Anthropologica* a donc tout à fait sa place dans une université catholique, en travaillant à la fois à la cause de la science et au progrès des missions.

Gaston Carrière, o.m.i.

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

J. Dheilly. — *Le Christ Source de Vie.* Paris, Les Éditions de l'École, 1953. 18 cm., 174 p.

Abbé Ducasse. — *Le Combat pour la Vie, Vie de Charité.* Édition pour les garçons. Paris, Les Éditions de l'École, 1952. 18 cm., 317 p.

R. Hasseveldt. — *Le Mystère de l'Église.* Paris, Les Éditions de l'École, 1953. 18 cm., 347 p.

J. Barthélémy. — *Vision chrétienne de l'Homme et de l'Univers.* Paris, Les Éditions de l'École, 2e édition, 1952. 18 cm., 404 p.

Dans son radiomessage au Congrès catéchétique de Barcelone, en date du 7 avril 1946, Sa Sainteté le pape Pie XII lançait au monde cet appel angoissé : « La société a un besoin urgent de remèdes énergiques, mais peu sont aussi urgents que la diffusion du catéchisme. » Des efforts sérieux ont été faits en vue de pousser l'enseignement religieux dans les maisons d'éducation. Mais les titulaires des cours de religion n'ont pas toujours le temps de consacrer à la préparation de leurs classes assez d'énergie pour susciter l'enthousiasme chez les élèves. Aussi leur faut-il s'aider d'un manuel qui facilite leur tâche.

La série *Enseignement religieux du secondaire,* publiée sous la direction de M. le chanoine Boyer, et à laquelle collaborent des prêtres d'expérience, représente une réalisation d'envergure dans cette ligne. Chacun des divers volumes, en plus de couvrir une partie déterminée de la matière à traiter dans un cours de religion, est spécialement adapté au niveau intellectuel de la classe d'étudiants à laquelle il s'adresse immédiatement. Par souci de rendre ces manuels le plus didactiques possible, on a fait usage à profusion de titres, de sous-titres, de mots soulignés dans le texte, de tableaux récapitulatifs. Des illustrations font ressortir judicieusement les principaux thèmes bibliques et patristiques en rapport avec chaque traité. On s'est appliqué à un rappel constant aux textes de l'Écriture sainte. De plus, à chaque volume correspond une série de fiches de préparation à l'usage du maître.

*Le Christ Source de Vie* nous amène à saisir que le Christ est Dieu, et nous pousse vers la disponibilité complète qui nous rendra prêts à lui donner ce qu'il nous demande. Dans *Le Combat pour la Vie,* l'abbé Ducasse appuie sur l'essentiel du christianisme, sur la note qui le spécifie, la « loi d'amour », qui doit commander l'accomplissement du devoir. L'exposé est cousu de faits concrets, d'exemples vécus. *Le Mystère de l'Église* est charpenté de façon à développer des convictions religieuses profondes, un réel souci apostolique et la volonté de participer activement à la mission de l'Église. *Vision chrétienne de l'Homme et de l'Univers* pose comme point de départ que pour une conception satisfaisante du monde et de la vie, il faut ne pas négliger l'aspect essentiel du problème : le fait religieux. Par la suite, de grandes vues synthétiques de l'histoire nous conduisent par étapes au seuil du

christianisme et, nous faisant pénétrer à l'intérieur de ce dernier, nous montrent que, loin de s'opposer à l'humanisme, il constitue le véritable humanisme. Pour terminer, un exposé de la doctrine de l'Église, qui suit de près les documents émanés des souverains pontifes, révèle les clartés que la foi jette sur les institutions sociales et sur les problèmes qui hantent la conscience de l'homme.

Les deux premiers de ces quatre volumes sont destinés respectivement aux étudiants des deuxième et quatrième années du cours classique, les deux derniers, aux étudiants de belles-lettres et de philosophie. Cependant, il ne faudrait pas considérer ces traités exclusivement comme des ouvrages scolaires. Ils sont aussi bien des livres de lecture où il fait bon chercher la solution aux grands problèmes religieux. Ils sont destinés aux fidèles soucieux d'éclairer leur foi et de soutenir leur action.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Jeanne L'Archevêque-Duguay. — *La Vierge et l'Hostie dans la Famille.* Montréal, Fides. 19 cm., 142 p.

Un gentil petit livre écrit avec l'intention de garder ou de redonner au foyer une mentalité chrétienne, et dont les lignes très simples nous conduisent à travers les étapes de la vie familiale. L'auteur indique comment mettre à profit les nombreuses ressources que présente la contemplation de Marie, de l'eucharistie et des fêtes liturgiques. Chacun des vingt-neuf chapitres, empreint d'une fine psychologie, constitue pour le père, la mère et même les enfants, un profond sujet de méditation.

L. O.

* * *

Michel Gasnier, o.p. — *Je professe... Je renonce... Je m'attache. Retraite préparatoire à la première communion solennelle.* Mulhouse, Salvator. 19 cm., 107 p. (Collection « Le prédicateur des enfants ».)

Cette retraite a le rare mérite d'être tout entière centrée sur l'explication et la pleine compréhension des paroles et des promesses prononcées par les enfants au jour de leur communion solennelle. Tout est orienté vers une prise de conscience de leur beau titre de chrétien. Les diverses instructions sont agencées dans un plan logique de façon à éclairer leur esprit, à gagner leur cœur, à créer en eux la conviction qu'il s'agit de l'un des plus grands événements de leur vie.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Jean Petit. — *Le Feu qui descend.* Paris, Lethielleux, 1953. 19 cm., 148 p.

Celui qui se cache sous le pseudonyme de Jean Petit est un prêtre. Depuis ses plus tendres années, il n'a cessé de méditer la doctrine de sainte Thérèse, d'imiter sa vie, de suivre sa *Petite Voie.* Les pages qu'il nous livre reproduisent son journal intime. Il l'a retouché pour grouper ses réflexions en quatre parties : explication de certains mots de l'*acte d'offrande,* description de la descente de l'amour sur l'humanité, analyse de la transformation qui s'opère en l'âme, exposé de sa manière de prier. Le *Feu qui descend* n'est pas un commentaire méthodique des écrits de la sainte, mais la relation fidèle de l'expérience faite par une âme vaillante préoc-

cupée avant tout de vivre intégralement la doctrine thérésienne. Par ses notes, l'auteur pousse la connaissance que nous avons de cette spiritualité vers des conséquences nouvelles et des conclusions qui l'enrichissent.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Chanoine GEORGES PANNETON. — *Le Ciel.* Paris, Beauchesne, 1955.

Il arrive souvent que les prêtres du ministère ou les personnes pieuses cherchent des ouvrages solides qui ne soient pas trop rebutants par leur appareil scientifique. Je ne crois pas que sur le sujet du ciel, on puisse trouver mieux dans ce genre, et un tel ouvrage a sa place dans toute bibliothèque sacerdotale ou religieuse.

Solide, ce livre l'est par les sources où la doctrine est puisée : ce qu'il y a de mieux dans la théologie traduite ou écrite en français (saint Augustin, saint Thomas, le *Dictionnaire de Théologie,* Garrigou-Lagrange, Michel, *L'Ami du Clergé,* et d'autres), et il n'y a presque pas une ligne qui ne soit ainsi étayée; par le soin extrême à dégager le donné révélé et la doctrine catholique, d'une part, et les interprétations et opinions, d'autre part; par le « complet » de la doctrine exposée : toutes les questions qu'on peut se poser sur le ciel y trouvent ou une réponse ou un examen.

Il constitue en même temps une anthologie de textes des mieux choisis pour éveiller de pieux désirs : les Pères, les grands mystiques, y parlent tour à tour et nous convient de manière effective à travailler pour le ciel, à l'établir dans notre âme et à le mériter. Certaines pages sont extrêmement émouvantes. Cet ouvrage reflète et la piété de son auteur, et un travail de longue haleine de compilation et de lectures réfléchies. M. le Chanoine a souvent produit des pages de piété, mais ce livre est incontestablement le « chef » de son œuvre. Nous ne sommes pas surpris qu'une maison comme Beauchesne en ait accepté l'édition.

Le sujet du ciel en est un qui domine, qui tire à lui toute la vie de piété. L'auteur n'a cependant pas cédé à la tentation de nous parler de tout; avec fermeté et clarté, il ramène l'idée principale.

On nous permettra quelques *remarques.* En général, la disposition de certains chapitres nous paraît un peu scolaire, ce qui est de nature à rebuter quelques lecteurs. Le cours de la lecture nous inspire les annotations suivantes : p. 11, en note, Leibnitz est rangé parmi les rationalistes et les matérialistes, ce qui ne laisse pas de nous surprendre. Même en admettant que certains textes cités par l'ouvrage *Satan* donnent une telle résonance et que le système de Leibnitz, logiquement développé, conduirait à l'idéalisme, nous prétendons qu'il a cru très sincèrement aux valeurs spirituelles. — P. 16, en note : à première lecture, la phrase voudrait dire que l'auteur a inclus des mots de son cru à l'intérieur des citations. Cette méthode injustifiable n'est certainement pas la pensée de l'auteur. Il a voulu dire qu'il soulignait, par des italiques, certains éléments des citations. — P. 32 : incidemment à la question du nombre des élus, nous aurions aimé voir au moins touchées celles des primitifs, adultes-enfants, selon certains théologiens et celle de la conception plus juste de la liberté, telle que nous permet de l'envisager la psychologie contemporaine. — P. 39 : « Mais un tel Paradis n'est-il pas trop matérialiste ? » A cela j'opposerais les mots de la Genèse : « Et Dieu vit que cela était bon. » — P. 41 : l'épithète « grossier » pour le matérialisme communiste, si elle signifie quelque chose, me paraît impropre : le matérialisme dialectique est au contraire quelque chose d'assez subtil. — P. 45-46 : évidemment les choses de la terre ne sont

rien à côté du ciel. Mais le génie de Virgile, de Dante, de Fra Angelico sont quand même des créatures de Dieu et nous élèvent certainement. « Guenille si l'on veut, mais ma guenille m'est chère ! » L'auteur, du reste, ne se fait pas faute de citer Dante à plusieurs reprises. — P. 182 : le martyre de sainte Dorothée est placé au VI^e siècle : ce doit être une faute d'impression. Voragine et M^gr Guérin sont des mines de renseignements édifiants, mais un ouvrage du niveau de celui que nous analysons se doit de contrôler par des travaux plus récents (v.g. les Bénédictins de Paris ou Aigrin). — Ces remarques ne voudraient en rien décrier le *Ciel,* mais aider à améliorer une réédition qui est certaine.

Louis TACHÉ, c.s.sp.

* * *

CHARLES BECKER. — *La Nuit pascale.* Paris-Tournai, Desclée de Brouwer, 1954. 17,5 cm., 207 p.

Le nouvel ordo de la nuit de Pâques est certes un geste audacieux qui a rencontré dans le cœur des fidèles un écho des plus consolant. Nombreux sont ceux qui ont gardé de la Vigile pascale l'impression d'une cérémonie riche d'enseignement, et qui ne désirent rien tant que d'en mieux saisir tout le sens. *La Nuit pascale* leur sera d'un grand profit. Ils y trouveront : dans une introduction du père Jungmann, une courte synthèse historique de l'évolution de la fête de la rédemption depuis l'Église primitive; le texte français de la cérémonie préparé par le père Lavaud inséré parallèlement au texte latin; enfin, un commentaire théologique et liturgique, ample et vivant, pour les aider à se nourrir de la liturgie pascale.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

M^gr VILLEPELET. — *La Veillée pascale.* Paris, Téqui, 1954. 19 cm., 119 p. (Collection « Présence du catholicisme ».)

Sous ce titre ont été rassemblées cinq conférences prononcées par M^gr Villepelet, évêque de Nantes. Elles constituent un commentaire de la Veillée pascale des mieux adapté aux fidèles. Préparées dans le dessein de répondre au désir de l'Église et de contribuer à la sanctification des âmes, ces instructions seront hautement appréciées du clergé qui y trouvera un guide précieux pour mieux faire goûter les richesses spirituelles contenues dans l'un des plus beaux offices liturgiques. Grâce aux explications historiques, symboliques et ascétiques qu'elles comportent, chacun sera à même de suivre pas à pas le cérémonial de la nuit de Pâques, d'en saisir le sens profond et de tirer les leçons qui s'en dégagent.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

D^r A. KREMPEL. — *La Continence périodique.* Mulhouse, Salvator, 3^e édition, 1953. 20,5 cm., 142 p.

La troisième édition française de cet ouvrage a été entièrement refondue. On a voulu en faire un manuel complet sur la question, à l'usage des époux et de leurs conseillers. Comme contrepoids aux nombreuses publications qui propagent, en l'interprétant, largement la théorie Knaus-Ogino, le travail de Krempel représente un notable progrès. Il a tout particulièrement le mérite d'envisager les diverses circonstances auxquelles sont dus généralement les échecs, de poser le problème

de la justification de la continence périodique du point de vue moral et social, et d'exposer les conséquences fâcheuses du manque d'enfants tant pour l'éducation que pour les parents eux-mêmes et la société.

L. O.

* * *

MARCEL-MARIE DESMARAIS, o.p. — *L'Amour à l'Âge atomique.* Montréal, Éditions du Lévrier, 6e édition, 1953. 19 cm., 237 p.

Il va sans dire qu'un livre sur le mariage par l'auteur bien connu de nombreuses causeries à la radio, est une sorte de manuel procédant par exemples. Avec le talent qui l'a rendu populaire, le père Desmarais se plaît à exposer la solide doctrine de l'Église sur la question sous forme de tableaux vivants, de scènes croquées sur le vif, dont tous les traits sont savamment agencés pour faire entrer les idées qui serviront à corriger des manières de vivre trop en harmonie avec l'esprit du temps, et à édifier une mentalité saine et chrétienne. Ce populaire compte rendu des radiomessages du carême 1950 garde tout son caractère d'actualité.

L. O.

* * *

Mgr A. BROS. — *Bossuet Prêtre.* Paris, Lethielleux. 20 cm., 79 p.

Ces pages ont été éditées à l'occasion du tricentenaire de l'ordination de Bossuet. L'auteur, vicaire général de Meaux, y met en relief les qualités d'âme de celui dont on a coutume de louer surtout le talent littéraire. L'étude proprement dite de l'esprit sacerdotal du grand évêque et de sa doctrine spirituelle est suivie de divers opuscules, par lui composés, à l'usage de ses diocésains. Ces écrits ascétiques sont un témoignage éloquent en faveur de l'ardeur de sa vie intérieure.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

GENEVIÈVE DUHAMELET. — *Mère Marie-Xavier Voirin.* Paris, Desclée de Brouwer, 1953. 20 cm., 367 p.

A l'occasion du centenaire de la mort de leur fondatrice, et en témoignage de filial attachement à son esprit, les Sœurs de la Providence et de l'Immaculée-Conception de Champion, ont tenu à faire connaître, dans ses grandes lignes, l'histoire de leur communauté. Le récit, parsemé d'anecdotes, peut se partager en quatre tableaux successifs : la vie de sœur Marie-Xavier avant la fondation; les développements de la communauté, de sa séparation d'avec la congrégation de la Providence jusqu'à la mort de la fondatrice et du bon père Kinet; l'expansion prodigieuse en Italie, en Angleterre, à l'Équateur et en Colombie; enfin, une récapitulation où l'auteur entre en scène discrètement pour raconter ses visites aux maisons de l'Institut, nous faire part de ses réflexions, décrire la vie dans la communauté en l'année du centenaire.

L. O.

* * *

M.-D. POINSENET. — *Sous la Motion de l'Esprit, Anne de Guigné.* Tournai, Casterman, 1953. 20 cm., 199 p.

Cette étude n'est pas une simple biographie préparée pour les jeunes. L'auteur se propose de faire ressortir les manifestations de la motion de l'Esprit sur l'âme

d'Anne de Guigné, dont la vie est déjà bien connue. Dans des pages fortement documentées, il a accumulé un grand nombre de témoignages de personnes qui ont connu cette enfant chérie de Dieu. Leur présentation constitue un vibrant témoignage des merveilles que la grâce peut opérer en l'âme des petits : docilité parfaite, oubli de soi total, vie de foi rayonnante. C'est là le message d'amour qu'une petite de dix ans a eu mission d'apporter à notre XX^e siècle.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

MARIE-FRANCE. — *Claire Fontaine.* Montréal, Fides, 1953. 20 cm., 145 p.

*Claire Fontaine* est une réédition du *Journal de Claire*, de Cécile Clairval. Des notes confiées à un cahier au fil des jours nous rapportent les impressions et réflexions d'une adolescente sensible et généreuse. Au contact de cette jeune fille éprise d'idéal, la jeunesse féminine contemporaine retrouvera un peu de cette franchise lumineuse et de cette sincérité dont elle cherche parfois à se départir. Marie-France se plaît à soulever ces tout petits problèmes auxquels chacune doit faire face, et invite ses lectrices à en chercher la solution dans la prière et dans les conseils maternels. Une note de fraîcheur et d'entrain égaye le récit des incidents anodins de la vie quotidienne, ou la peinture des émotions fugitives d'un cœur encore bien jeune que plusieurs sentiront battre à l'unisson du leur.

L. O.

* * *

SIGMUND FREUD. — *On Aphasia, A Critical Study*, authorized translation by E. STENGEL. New York, International Universities Press, 1953. xv-105 p.

There has been a tendency, especially in the American literature, to an exaggerated adulation of Freud. That "Freud discovered the mind and divested it of its mysteries" [1] or that Freud's character did not contain "even some pardonable human weaknesses" [2] are such manifest overstatements that the reader pauses with some wonderment. For it does not take much psychological astuteness to suspect some unconscious factors underlying exaltations of this kind, especially when they are about a man whose genius and whose contributions to the psychological welfare of mankind are undisputed.

A similar mechanism must be at work with writers who insist on claiming that everything that Freud wrote was "original" and try to portray him as prophet in possession of some mysterious revelation. That this is not so should be obvious. Freud was a scientist. All of his theories rest to some extent on work done by other scientists with whose work he was familiar. To his credit is the fact that he was able to discard the useless theories and to put to new uses some of the old ones. It would not occur to anyone to credit Einstein with the invention of mathematics in order to insure that the Theory of Relativity is properly attributed to him.

[1] A. A. BRILL, *Professor Freud and Psychiatry*, in *Psychoanalytic Review*, Vol. 18, No. 3, July 1931, p. 246.

[2] Ernst SIMMEL, *Sigmund Freud, the Man and his Work*, in *Psychoanalytic Review*, Vol. 9, No. 2, April 1940, p. 174.

A good example of this latter tendency is Stengel's[3] authorized translation of Freud's study on aphasia.[4]

As a translation this is creditable. Any attempt to translate Freud's use of philosophical concepts is to say the least difficult. Especially in this paper, where he does not seem to differentiate between perception, image, concept or idea and uses the word *Vorstellung* in so many different contexts that even a Lockean would be confused.

It is not the translation, however, but Stengel's introduction that stimulated this paper. It is so full of errors and contradictions that its call for comment is irresistible.

Doctor Stengel claims that Freud was stimulated to the study of the subject by a paper by Exner and Paneth (p. x). In a footnote he obligingly gives the date of the paper as 1887. But on page 66 Freud states that he had reported the main contents of this study at the *Wiener Physiologischer Club* (sic) as early as 1886.

That Freud in his book uses the words *besetzung* and *besetzen* is not sufficient justification to demand consideration for it "as the most significant forerunner of the author's later work" (p. x). These expressions were used by Herbart, Meynert, Bruecke, and practically every physiological psychologist in those days. As a matter of fact, Dorer[5] based her whole thesis on the similarity of vocabulary between Freud and Meynert.

Doctor Stengel also states that: "Freud was the first in the German speaking world to subject the current theory of localization to a systematic critical analysis. In challenging both a powerful scientific trend and its most influential representatives he showed himself an "independent thinker of considerable courage" (p. x).

This statement is worth some consideration. Freud had the potentiality of genius. But, for this potentiality to become realized, he needed a stimulus. This was provided by his urge to correct some respected father figure, — and so his earlier neurological papers were thus "corrections" of Paneth and Fleischl, the *Aphasia* of Meynert, his *Project* of Exner and, finally, his *Studien* of Breuer.[6]

Nor did Freud pick the topic of aphasia out of the clear sky. Just as hysteria was of interest to medical practitioners in those days, aphasia was subject to much investigation by neurologists. Charcot was especially interested in aphasia.

There is something about this study though that is prescient of Freud's later psychoanalytical writings. Not in his stressing psychology for the first time; that, as will be seen in a moment, had been done before him. Freud's study on aphasia shows a departure from his previous method of presentation in that he gives unusually few references to precursors. This is a characteristic that has been evident and commented upon in his later psychoanalytical writings.

[3] Sigmund Freud, *On Aphasia, A Critical Study*, authorized translation by E. Stengel, N.Y., International Universities Press, 1953, xv-105 p.

[4] Sigmund Freud, *Zur Auffassun der Aphasien, Eine Kritische Studie*, Leipzig und Wien, Deuticke, 1891, 107 p.

[5] M. Dorer, *Die Geschichtliche Grundlagen der Psychoanalyse*, Leipzig, Meiner, 1932, 184 p.

[6] Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud, Vol. 1, 1856-1900, The Formative Years and the Great Discoveries*, New York, Basic Books, 1953, xiv-428 p.

On page 83 of his aphasia study Freud makes a very fleeting reference to Ballet.[7] Since Ballet's book represented the official Charcot view in those days, a short review of it may be of interest.

The first part of the book undertakes to present some psychological aspects of speech disturbances. Ballet stresses the need to connect psychological analysis with clinical observation, that is the use of both psychological and biological methods. Psychologically, Ballet states, the "word" is a "collective concept" consisting of a "sound image", a "visual-letter image", the "glosso-kinaesthetic" and the "cheiro-kinaesthetic" images or impressions.

The predominant use of any one of these images will determine the kind of aphasia to which they may succumb. Thus people who think predominantly by the "sound image" will experience word deafness; the loss of the "visual-letter image" will result in word blindness, and so on.

In contrast to the then prevailing German localization theories, Ballet stresses the differentiation of these four basic types *(Idealtypen)* which, according to him, makes for easy comprehension of aphasia.

Ballet flatly refuses to recognize the existence of anatomical centres in the cerebral cortex that would account for the different forms of aphasia. He feels that the predominance of a specific image in the collective concept of words and thinking is due to psychological reasons: predisposition *(Anlage)* and training *(Ausbildung)*.

Though he generally feels that the main forms of aphasia are psychologically determined, Ballet, like Freud, ends up by assigning a centre in the cortex for each of the four main aphasias, providing both psychological and physiological signs for differential diagnoses.

This short review will be sufficient to point out that Freud was indeed not the first one who attacked the localization theory that was advocated in those days mainly by Wornicke and Meynert, nor was he the first one who recommended the investigation of the psychological aspects of aphasia.

How much the German physiological psychologists were preoccupied with the problem of aphasia can be seen from a perusal of the titles in the *Zeitschrift fur Physiologie* and the *Zeitschrift fur Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.*

The last mentioned periodical was published by Ebbinghaus in 1890. In his own words, the journal was dedicated exclusively to psychology and only to the aspects of neurology which are related to psychology, i.e. the physiology of the sense organs. "This limitation", continued Ebbinghaus, "will be better understood if the names of the people who so willingly accepted the editorship and gave their cooperation are considered". The editors referred to were: Aubert, Exner, Helmholtz, Hering, Kries, Lipps, G. E. Muller, Preyer, Stumpf and Pelman.

Besides the editors, the following were some of the contributors: Jelgersma, Bechterev, Maudsley, Jerusalem, Munsterberg, Dubois, Eichhorn, Paneth, Meynert, Moebius, Fleischl, Brentano, etc.

Knowing of Freud's predilection to "study from monographs and journals", and of his relationship to some of the people connected with this publication, it is hardly conceivable that Freud did not read the *Zeitschrift.*

[7] G. Ballet, *Le langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie,* Paris, [No publisher], 1886. Translated into German by P. Bonger, *Die innerliche Sprache und die verschiedenen Formen der Aphasie,* Wien, Deuticke, 1890, 196 p.

As a matter of fact, if one is willing to relinquish the need of considering Freud as the originator of everything related to psychology, one would find that his interests were for a long time parallel to the contents of this journal.

In pointing out the similarity between Ballet and Freud on the question of aphasia one does not detract in any way from Freud's scientific accomplishments. Freud moved with his times, and his scientific thinking was characteristic of the *Zeitgeist*. The development of psychoanalysis will make him immortal without the necessity of attributing omniscience to him.

Rudolph J. Brandt,
School of Psychology.

* * *

Herbert Dingle. — *The Scientific Adventure*. New York, Philosophical Library, 1953. 22 cm., ix-372 p.

The author, who is professor of the history and the philosophy of Science, at University College of London, England, has collected a score of essays, which he delivered as lectures or published as articles between 1937 and 1950. There are eight Historical Essays, which deal especially with the history of Astronomy, and in particular Copernicus and Galileo, with the Physics of the 18th century, and with modern theories on the origin of the universe, and eleven Philosophical Essays on such topics as "the philosophical viewpoint of a scientist", "the method of scientific philosophy", "the rational and empirical elements of Physics", "measurement", "the laws of nature", "science and ethics", and "science and religion".

In his Preface, he states that he is not an historian; he should rather have said that he is not a philosopher. On several points, his philosophy seems very questionable. For instance, he favours "a change from the outlook, which regards science as the examination of an independent external material world, which causes and shapes our experience, to one which regards it as an attempt to formulate the regularities of our experiences, which themselves are primary data... Our experience and our observation are the primary data, and the universe is a mental construct formed to give rational coherence to those observations." One cannot help being reminded of the theory of Idealism. And, when he writes that "words are merely labels", the spectre of Nominalism appears before us.

In common with many Rationalists, he expresses opposition to the concept of creation, and to "bringing in supernatural agencies". "I cannot accept the view that the operation of the Second Law of Thermodynamics constitutes evidence for a supernatural creation at a particular time in a not infinitely distant past. Such a view would dispose of our problem, but not to my mind in a legitimate way. Our object in science is to give a natural rational account of things, not to invoke inscrutable 'ad hoc' powers to explain them away." He does not deny entropy, but he believes that we will come finally to "a universe consisting of a number of aggregations of units at a common temperature performing eternally unchanging motions". It is very disappointing that he has not explained what he means by "eternally unchanging motions", because it would have been interesting to know if this odd coupling of words has any real intellectual content.

Dealing with ethics, he informs us that "morality cannot be based on experience or on reason", and that "we have no indefeasible source of conviction that one choice is better than another". If that is not Scepticism, what is it? Could it be a form of Moral Positivism?

When he broaches the problem of science and religion, he seems to be at a loss to give a valid definition of religion, and he includes religious experience within the scientific scheme, and claims that it is amenable to scientific treatment. If he had stuck to the idea that the scientific interpretation of experience is distinct from the religious interpretation, and that there can be no conflict between them, he would not be expecting that "one day they will merge into a single comprehensive interpretation of the whole of our experience". Beings that are distinct become confused, when they merge; they can be united and integrated, without one absorbing the other.

The author is quite right when he says that "there seems to be no reason why religion and science need in future dispute about the interpretation of experience", and when he entertains the hope that we recover "the unity of outlook which the advent of modern science took away from us". As he says himself, he has dealt with this problem "mainly in a negative way". We would like to think that, in the future, he will "explore the positive side of the matter more fully".

Though we have had to make a few critical remarks about some of the opinions expressed in this book, which no doubt reflects the view of many scientists, we hasten to say that we have found this collection of essays most stimulating, informative and worthy of careful study.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

PAUL FOULQUIÉ. — *Morale.* Paris, Éditions de l'École, 1955. 22 cm., 494 p.

GEORGES ÈVE et MARCEL PESCHARD. — *Physique.* Classe de Première C et Moderne. Paris, Éditions de l'École, 1955. 21 cm., 427 p.

GEORGES ÈVE et A. LANGLOIS. — *Chimie.* Classe de Première, Sections C et Moderne. Paris, Éditions de l'École, 1954. 21,5 cm., 206 p.

C. BRÉARD. — *Arithmétique et Algèbre.* Classes de Cinquième, Quatrième, Troisième. Paris, Éditions de l'École, 1955. 21 cm., 380 p.

CHARLES ROSSET. — *Exercices Latins.* Classe de Sixième. Paris, Éditions de l'École, 1955. 21,5 cm., 221 p.

Ces quelques titres sont un faible indice du choix étendu de manuels de classes préparés par les Éditions de l'École. La variété des ouvrages qui couvre tous les domaines du savoir et s'étend à tous les degrés de l'enseignement dans chaque branche, permet de trouver un volume adapté à chaque programme.

Paul Foulquié a déjà publié plusieurs œuvres philosophiques. Dans *Morale,* il aborde tous les problèmes se rapportant à cette partie de la philosophie. Une longue introduction aide à fixer l'orientation du traité, et légitime l'ordination en trois parties : sujet, notions fondamentales, applications de la morale. Aucune notion n'est présentée sans être introduite et clairement mise en lumière. Chaque chapitre est précédé d'un sommaire qui en facilite l'étude. Le volume est agrémenté de plusieurs courtes biographies et de nombreuses citations d'auteurs.

Dans la *Physique* pour la classe de première, Ève et Peschard couvrent le programme officiel du 13 juillet 1946, en optique, en électricité, en magnétisme et en électromagnétisme. Chaque chapitre est suivi d'une série de problèmes numériques à résoudre.

Après un rappel des principales fonctions de la chimie minérale, le manuel de *Chimie* pour la classe de première expose les principes des méthodes usuelles de la métallurgie, et procède à l'étude chimique des métaux usuels tels que le zinc,

l'aluminium, le fer, le plomb, le cuivre, et à l'explication de leurs propriétés pratiques et de leurs alliages.

Le volume *Arithmétique et Algèbre* des classes de cinquième, quatrième, troisième, est ordonné de façon à fournir les éléments d'une formation mathématique. Les programmes d'arithmétique et d'algèbre sont réunis en un tout indivisible qui, à partir des entiers et des opérations, conduit l'élève successivement aux nombres algébriques et aux vecteurs, puis aux équations et à leur solution soit algébrique, soit graphique. Afin de permettre un entraînement intensif au calcul algébrique, quelque deux mille exercices sont proposés.

Les *Exercices latins,* classe de sixième, forment un tout avec la *Grammaire latine* et le *Cahier de Grammaire latine* de Goutreau et Rosset. En plus des thèmes et des versions, des épreuves d'un genre différent sont proposées sous le titre vague d'exercices. Les parties sont agencées selon une progression savamment calculée dans le but d'augmenter le rendement du travail personnel. Les méthodes suivies s'appuient sur une longue pratique de l'enseignement du latin et sur une étude de psychologie expérimentale appliquée à la pédagogie.

L. O.

* * *

STEWART C. EASTON. — *The Heritage of the Past.* New York, Rinehart & Co., 1955. 26 cm., xx-796 p.

In this extremely well-written history, which covers more than two score centuries, from the earliest times to the close of the Middle Ages, Dr Easton, assistant professor of History at the College of the City of New York, displays not only thorough scholarship and a vast knowledge of the facts but also a keen analytic mind with a remarkable power of synthesis, that bring to the reader a fresh understanding of past civilizations, their characteristics, their relation to past and future, and their significance in the total sweep of history. This book, where fact and interpretative generalization are given proper attention, with concentration on the essential similarities and differences between civilizations, shows how history well taught can be highly humanistic and eminently educative.

The twenty-two chapters of the book are grouped in six parts. Part One deals with the foundations of organized society and with prehistoric man. Part Two is entitled *East of the Mediterranean — the Foundation of Civilization,* and contains chapters on Ancient Egypt, Mesopotamia, maritime and other civilizations of the Ancient World, and Far Eastern contrasts with the Western World. Special mention should be made of the chapter on Egyptian civilization as a whole, in which the author uses the latest findings of the archeologists. There are seven chapters in Part Three, *Classical Civilization of the West,* dealing exhaustively with Greece, Rome, and the rise of Christianity. The end of the Roman Empire, the Byzantine and Slavic Worlds, and the Muslim Empire are considered in Part Four, *The Centuries of Transition.* The Civilization of the Middle Ages in Europe is very well handled in five chapters, which form Part Five and which happily contradict the stereotype of the Middle Ages as a period of blind faith and unprogressive superstition. The chapter on Medieval Culture, the longest in the book, will be an enlightenment to many. The author deserves praise and commendation for his fair and accurate treatment of topics pertaining to the Catholic Church and doctrine; for instance, his account of Indulgences, so often misunderstood by non-catholics, is quite correct. Finally, Part Six describes the emergence of national states in Europe.

In each chapter, there is a chart presenting chronologically the material studied in that chapter. The student or reader can thus see at a glance the course of the events narrated and analysed. For review purposes, these charts are invaluable.

After every chapter, the author makes suggestions for further reading, giving not only the titles, authors and publishers of recent books worthy of note, but also a brief description of the works mentioned and their relative merits.

Some 230 striking illustrations carefully selected form an integral part of the text, as do the 75 helpful maps drawn to exact scale and not cluttered by unnecessary or irrelevant details.

One may surmise that the author taught this book several times before writing it; its teachability is one of its many fine points. The students, who will be fortunate enough to learn history from this text, will know much more than names and dates. They will develop a deep understanding of human affairs, attitudes and beliefs, and will have a clear insight in the political, cultural, social and economic life of each epoch, and a magnificent perspective of history; in a word, they will get a whole liberal education.

We can but recommend to the utmost this excellent text-book, not only for class use, but as most absorbing and rewarding reading for any cultured person. No public or college library should be without it.

Before obtaining his Ph.D. from Columbia University, Dr Easton had received his B.A. from the University of Ottawa in 1946, and his former professors are justly proud of his latest achievement.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

RICHARD M. BRACE. — *The Making of the Modern World, from the Renaissance to the Present.* New York, Rinehart & Co., 1955. 26 cm., xxvi-900 p.

Professor Brace, of Northwestern University, is the author of this companion volume to Professor Easton's *The Heritage of the Past,* which had brought us to the close of the Middle Ages. The same qualities of breadth of vision, of thorough scholarship, of skilful organization and interpretation of a massive amount of fact, and of excellent typographical presentation, which characterized Dr Easton's book, are also notable in this work. We have here also chronological tables at the beginning of every chapter, and, at the end of each, lists of suggested readings. Nearly 100 superb maps and about 200 extremely well selected illustrations considerably enhance the value of the book, and help the understanding of the text.

The introductory chapter is a brilliant summary of ancient and medieval history, which ends with Europe's state in 1500 and which sets the stage for this history of the modern world. There are six parts to the book; each comprising six chapters. Part One, *Beginnings of the Modern World,* deals with the rise of the new monarchies, the expansion of Europe, the economic evolution, the Renaissance, and the Protestant and Catholic Reformations. Part Two, *The Age of Absolutism,* considers practically every country of Europe and even Europe overseas. In Part Three, *The Age of Revolution,* we find the following topics: the rise of parliamentary government in England, the intellectual and industrial revolutions, the American War of Independence, the French Revolution, Napoleon and the French Empire. Part Four, *Reaction, Liberalism and Nationalism,* comprises Reconstruction (1815-1848), Revolution and Reaction (1848-1851), the Second French Empire, the triumph of nationalism in Italy and Latin America, the formation of the German Empire,

Russia (1825-1914), and the secondary states of Europe. Part Five, *The New Industrial Revolution, Imperialism and World War*, deals with social and economic theories and the labour movement, the new enlightenment and the expansion of science, democratic expansion in Britain, France, Italy and America (1825-1914), imperialism on a world-wide scale (1871-1914), the first World War. Part Six, *One World or Two?*, considers the Russian Revolution, the democracies since World War I, the rise of dictatorships between the World Wars, Asia between World War I and the mid-century, international relations between the World Wars, World War II and Aftermath, which brings us up to date well on into 1955.

There is no intellectual, religious, artistic, social, economic or political trend that the author does not delineate and clarify. He does not exagerate the military and political sides of history, nor does he offer a mere catalogue of names, but gives due consideration to cultural problems, and shows what the different peoples of the world have contributed to civilization, how Asia and Africa have affected and been affected by Western civilization, what propelled the periodic waves of Russian expansion, and how developments in Europe and in the Western hemisphere paralleled and interacted on each other.

In an appendix, the author gives a list of the major rulers and regimes of modern history. A mere glance at this list shows that many of those rulers had a remarkable longevity. Thus, Pope Pius IX occupied the See of Peter for 32 years. Charles V of the Holy Roman Empire ruled for 37 years, and Leopold I for 47 years. Maria Theresa was queen of Austria for 40 years, and the rule of Emperor Francis Joseph lasted 58 years. Philip II was king of Spain for 42 years, Victor Emmanuel III king of Italy for 46 years, Louis XIV king of France for 72 years, and Louis XV for 59 years. Henry VIII was king of England for 38 years. Queen Elizabeth I remained on the throne for 45 years. George III ruled Great Britain for 60 years, and Queen Victoria for 64 years. Frederick William (the Great Elector) ruled Brandenburg-Prussia for 48 years. Frederick II (the Great) was king of Prussia for 46 years, and Frederick William III for 43 years. Ivan III was tsar of Russia for 43 years, Ivan IV (the Terrible) for 51 years, Peter I (the Great) for 36 years, and Catherine II for 34 years. It was not only the length of their tenure of office that characterized the above-mentioned; most of them left a deep imprint in the history of their respective countries and of mankind in general.

On various points we might differ from the author in his appreciation of certain personages. Thus, he approves of Mary Tudor being daubed with the title of "Bloody Mary", while he thinks that her half-sister Elizabeth, who was responsible for the death of a far greater number of victims, still deserves to be called "Good Queen Bess". The author thus contributes to the perpetuation of a legend created by slanted history.

As a Canadian, we are inclined to think that to devote to Canada about one page in a book of 900 pages is a rather meager portion. One might as well say that he practically ignored his Northern Neighbour. It is true that Canada is relatively a newcomer on the international scene, and that might be the author's excuse.

Despite this minor detail, we can have but words of commendation for this well-conceived and well-written history of modern times. Not only students of history but every cultured person will find its reading most rewarding.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

LÉON POULIOT, s.j. — *Monseigneur Bourget et son Temps.* Tome I. *Les années de préparation (1799-1840).* Préface de Son Éminence le cardinal Paul-Émile Léger, archevêque de Montréal. Montréal, Beauchemin, 1955. 22 cm., 208 p.

Soixante-dix ans après la mort de Mgr Ignace Bourget, le père Léon Pouliot présente au public le premier volume d'une vie complète de cet éminent prélat, une des plus illustres figures de l'histoire de l'Église canadienne.

Certes les écrits ne manquent pas qui exaltent les fastes d'un épiscopat des plus féconds et des plus mouvementés. Mais, pour des raisons faciles à comprendre, nous ne possédons encore aucune biographie digne de ce grand évêque qui a si profondément marqué l'histoire de l'Église du Canada. Si on en juge par ce premier volume, l'ouvrage du père Pouliot comblera cette lacune.

L'auteur n'a pas reculé devant cette « tâche immense et qui comporte, nous dit-il, plus de dangers que de succès ».

Nous lui sommes reconnaissant de n'avoir pas reculé devant l'énorme travail de recherches, à travers des masses de documents, qui s'imposait au biographe assez courageux pour entreprendre cette histoire. Il faut reconnaître que ce premier volume a su parer aux dangers et atteindre le succès.

Danger de négliger ou d'ignorer quelque source de renseignement; d'étaler aux yeux du public les dessous pas toujours édifiants de luttes regrettables entre gens d'Église; de prendre parti, écueil du biographe, pour le héros de son histoire.

La lecture de l'ouvrage laisse l'impression très nette que l'auteur a soigneusement compulsé tous les dépôts d'archives et autres sources d'information accessibles.

Les pénibles démêlés de Mgr Lartigue avec les Sulpiciens sont rapportés sans détour, expliqués loyalement, mais avec toute la délicatesse et le respect qui convient. Ceux-là seuls s'en scandaliseront qui angélisent l'Église militante et sont impuissants à reporter hommes et événements dans leur contexte historique.

Il convient surtout de louer le visible souci d'impartialité de l'auteur et sa fidélité aux méthodes historiques les plus rigoureuses. Certes il ne dissimule ni ses admirations ni ses préférences, mais sans verser pour autant dans le panégyrique ou l'invective qui déparent trop d'histoires conçues comme un exercice de rhétorique au service d'une idéologie. On sent ici, au contraire, une sérénité et une objectivité qui honorent l'auteur et donnent confiance en son œuvre.

Ce volume n'est en quelque sorte qu'une préface à un long ouvrage qui comportera plusieurs tomes : de Mgr Bourget il ne fait connaître en effet que « les années de préparation », car le livre s'achève au moment où le disciple de Mgr Lartigue vient d'être élevé à l'épiscopat.

Il reste à raconter le règne du deuxième évêque de Montréal : les paisibles travaux apostoliques et les luttes pour le moins aussi retentissantes et aussi pénibles que celles qui ont marqué l'administration de son prédécesseur. Il n'est pas nécessaire à la gloire de Mgr Bourget que son historien le trouve sans défaut et lui donne raison sur tout. Dieu permet que la prudence de ses saints soit parfois prise en défaut : il suffit que la droiture de leurs intentions reste indiscutable et leur charité indéfectible.

Quoiqu'il en soit, que l'auteur demeure fidèle à sa méthode et le reste de l'ouvrage apportera à l'histoire de l'Église du Canada une contribution importante, attendue depuis longtemps et qui se lira avec le plus vif intérêt. Du même coup, il aura élevé à Mgr Bourget le seul monument digne de sa gloire parce que taillé dans le granit infrangible de la vérité.

Edgar THIVIERGE, o.m.i.

* * *

LOUIS-D. DURAND. — *Paresseux, ignorants, arriérés ?* Les Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1955. 23,5 cm., xxiv-272 p.

Ce dix-neuvième volume de la collection « L'Histoire régionale », que dirige le dynamique Mgr Albert Tessier, P.D., est une précieuse contribution à l'histoire de la région trifluvienne. Dans un style ingénu, sans prétention, mais non pas sans un certain charme, Me Durand, notaire de profession, conférencier recherché et fin causeur, raconte une foule d'épisodes intéressants, que les historiens de profession négligent de mentionner. Il prend soin, dans son *Avant-propos*, de désarmer complètement ceux qui auraient envie de critiquer la valeur littéraire de son ouvrage, car il avoue franchement les faiblesses de sa rédaction et ne cherche pas à s'en excuser. N'est-ce pas qu'un lecteur critique aurait mauvaise grâce d'insister sur des déficiences confessées avec humilité ?

Il ne s'attarde pas à réfuter, en bonne et due forme, les épithètes malicieuses et insultantes qui composent le titre de son livre et que des ennemis de notre groupe ethnique ont parfois lancées à l'adresse de nos ancêtres. Il se contente de décrire dans le menu détail le mode de vie de ceux-ci, leur courage, leur industrie, leur culture. Ce simple exposé de divers aspects d'une civilisation de colons suffit à contredire les malveillants.

Plutôt que de brosser une large fresque de la vie sous le régime français, l'auteur nous présente, à bâtons rompus, toute une galerie d'une soixantaine de petits tableaux sur des thèmes les plus variés, tels que la colonisation, la guerre avec les Indiens et avec les Anglais, la généalogie de quelques familles de la région, l'habitation, le mobilier, l'agriculture, l'élevage, la chasse, la pêche, les moyens de transport, la vie familiale, etc. Chacune de ces miniatures est basée sur une documentation consciencieuse et abondante, qui suppose une somme extraordinaire de recherches, une érudition étonnante et un souci d'exactitude et de vérité. C'est dire que ce livre n'est pas une œuvre d'imagination, mais bien une photographie fidèle, prise de premier plan (les Anglais diraient des « close-up ») de scènes vraiment vécues. Ce qui ajoute aussi à l'intérêt et à la valeur de ce volume, ce sont les reproductions de peintures, gravures et photos, que l'auteur est allé chercher dans les archives publiques et les collections privées et qui aident à évoquer le passé.

Il faut savoir gré à Me Durand d'avoir fait revivre, de la poussière des vieux documents, tant de faits ignorés de la plupart d'entre nous et d'avoir enrichi notre littérature régionale d'un ouvrage qu'il y a agrément et profit à parcourir.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *La technique de la pénétration communiste*

---

Le missionnaire contemporain doit tenir compte, dans l'exercice de son apostolat, d'un phénomène sociologique qui s'impose, par ailleurs, de plus en plus à l'attention de tous les types de groupements de la société. Ce phénomène sociologique, vous l'avez deviné, c'est le communisme international.

Le contact du marxisme, tel que mis en pratique par les maîtres de la Russie soviétique, a souvent été fatal à bon nombre de missionnaires. Plusieurs ont payé de leur liberté, sinon de leur vie, le seul fait de leur apostolat. Plusieurs ont expié et expient encore dans leur chair, le crime d'avoir enseigné une doctrine qui se présente comme un démenti des postulats fondamentaux du matérialisme dialectique. Les raffinements inouïs des tortures psychologiques surtout, ne leur ont pas été épargnés. Et de toutes façons, chaque fois que le missionnaire, et particulièrement le missionnaire catholique, rencontre le communisme sur son chemin, il trouve un climat d'hostilité, il comprend qu'il est de trop et qu'il gêne; les bienveillances tactiques elles-mêmes qui lui sont parfois prodiguées doivent le rendre d'autant plus circonspect.

Mais il ne faut pas s'imaginer avoir tout dit quand on a déclaré que le communisme est essentiellement et fondamentalement athée. On commet même une grave erreur, erreur souvent entretenue par une presse en mal de sensations fortes, quand on rétrécit la définition du communisme au concept d'organisation antireligieuse, quand on se représente sommairement les communistes comme des hordes de barbares sadiques assoiffés de sang et de pillages, dynamiteurs d'églises, bourreaux de prêtres et de religieuses.

Le communisme n'est pas plus une organisation antireligieuse qu'il n'est un parti politique. Il est avant tout une philosophie, c'est-à-dire une connaissance du monde et de l'homme; et une philosophie qui se propose de transformer ce monde et cet homme. Les incidences politi-

ques, syndicales ou antireligieuses du communisme ne font que refléter un système idéologique bien déterminé; elles ne sont que des terrains de combat de plus ou moins grande envergure dans la réalisation d'un plan stratégique rigoureusement établi.

Lénine écrivait, longtemps déjà avant la révolution russe :

> Nous devons combattre la religion. C'est l'a b c de tout le matérialisme et, partant, du marxisme. Mais le marxisme n'est pas un matérialisme qui s'en tient à l'a b c. Le marxisme va plus loin. Il dit : il faut *savoir* lutter contre la religion... la propagande athée de la social-démocratie doit être subordonnée à sa tâche fondamentale, à savoir : au développement de la lutte des classes des masses exploitées contre les exploiteurs [1].

Je veux précisément traiter de cette « tâche fondamentale » qu'est le développement de la lutte des classes ou la pénétration du communisme dans la société parce que, d'après le matérialisme dialectique, ce développement, cette pénétration doit aboutir inéluctablement à la conquête du pouvoir politique, à la dictature du prolétariat ou démocratie populaire, à l'écroulement des superstructures et donc à l'extinction de la religion; il doit aboutir enfin à l'avènement de la société communiste parfaite.

Confiée à cette organisation fortement centralisée et rigoureusement disciplinée qu'est le parti et son appareil parallèle, exécutée d'après une estimation scientifique des rapports des forces sociales en présence — sur laquelle Lénine a tant insisté tout au long de son œuvre — cette technique de pénétration comporte deux phases complémentaires et inséparables : la propagande et l'agitation. Nous en ajouterons une autre qui n'est pas traitée de façon systématique par les stratèges et les tacticiens de la révolution communiste, mais qui ne doit cependant pas être confondue avec les deux précédentes : la tactique de l'infiltration.

Mais avant d'examiner de plus près le mécanisme de cette technique, il est nécessaire, si l'on veut en comprendre le sens profond, de la placer dans son rôle « dialectique ».

Le marxisme, comme on le sait, est d'abord et avant tout matérialiste; mais non pas d'un matérialisme « mécanique » comme celui de certains philosophes grecs ou même des philosophes français

[1] LÉNINE, *De l'Attitude du Parti ouvrier à l'égard de la Religion,* dans *Lénine et la Religion,* Paris, Edit. sociales, 1949, p. 15.

du XVIII^e siècle. C'est en particulier grâce à certaines observations scientifiques, que Marx et Engels ont donné au matérialisme sa dernière perfection : découverte de la cellule vivante, embryon biologique à partir duquel se développent les organismes les plus complexes; découverte de la transformation de l'énergie qui semblait montrer des forces physiques diverses (chaleur, électricité, énergie chimique, etc.) comme des aspects ou mouvements différents de la matière, et qui fut à l'origine de l'idée de changement qualitatif interne de cette même matière; découverte enfin de l'évolution des espèces vivantes, due en particulier à Darwin, dont la généralisation faisait apparaître l'univers entier comme un seul tout, et la matière, engagée dans un développement historique progressif.

Forts de ces découvertes, Marx et Engels crurent pouvoir désormais affirmer que « la matière est éternelle, infinie, première, et que l'esprit en est dérivé [2] ». Il ne sera, par conséquent, plus nécessaire de recourir à une intervention divine; bien plus, cette intervention est absolument inutile et même incompatible avec l'infinité, l'éternité et la primauté de la matière. La notion de Dieu est vidée de son sens et de son contenu dans un système qui soutient : « In principio erat materia »... et qui proclame par surcroît que l'esprit dérive de cette matière par voie d'évolution. Il n'y a donc plus de place pour l'âme spirituelle immortelle; la religion est dépouillée de son objet formel et de sa finalité. Il s'ensuit encore que la métaphysique elle-même, cette science des causes profondes de l'être en tant qu'être, n'a plus rien à faire dans un système qui affirme qu'au-delà de la matière, il n'y a plus rien à découvrir.

Il fallait donc trouver une autre méthode qui permît de comprendre cette réalité, qui fût un guide sûr et adéquat dans la recherche du processus évolutif. Cette méthode, Marx et Engels l'ont empruntée à Hegel et l'ont adaptée aux exigences de leur postulat premier. C'est la méthode dialectique.

La méthode dialectique s'appuie d'abord sur cette certitude que *tout se tient* dans la nature comme dans la société. Tous les phéno-

2 POLITZER, *Principes fondamentaux de Philosophie*, Paris, Edit. sociales, 1954, p. 140.

mènes, tous les objets, toutes les conduites individuelles et collectives sont reliés entre eux comme les maillons d'une même chaîne.

La méthode dialectique suppose encore que ce tout uni se transforme continuellement : « Le mouvement est le mode d'existence de la matière », a écrit Engels [3]. Et de ce mouvement évolutif sont sorties toutes les variétés d'espèces vivantes y compris l'espèce humaine. Toutes sont en germe dans la matière. Et comme *tout se tient*, les mouvements de transformation dans la nature commandent les mouvements évolutifs dans la société. C'est ainsi que les sociétés primitives, par l'évolution des rapports et des forces de production, se seraient transformées jusqu'au capitalisme qui sera lui-même inévitablement remplacé par le régime socialiste, puis communiste. La dialectique insiste donc sur l'aspect *qualitatif* de ces transformations, c'est-à-dire sur les changements spécifiques qui, sous la poussée du mouvement interne, surviennent dans la nature comme dans la société.

Mais se pose alors la question de savoir quel est le moteur de ce mouvement interne, de ces transformations qualitatives. Et nous en arrivons à ce que tous les marxistes staliniens considèrent comme la loi fondamentale de la dialectique : la *lutte des contraires*.

> Il n'y a pas de mouvement qui ne soit le produit d'une contradiction, d'une lutte de contraires. Cette contradiction, cette lutte est *interne*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas extérieure au mouvement considéré, mais qu'elle en est l'essence [4].

On connaît l'exemple par lequel Engels illustrait cette théorie : le grain de blé porte en lui une force vitale (thèse) et une force de mort (antithèse) ; l'épi qui en sort (synthèse) implique la disparition de la graine, mais la victoire de la force vitale sur la force de mort. Il est à remarquer que c'est seulement avec Staline que la triade hélégienne a pris un caractère absolu et universel : tout progrès, tout changement ne peut être que le résultat d'une lutte, d'une contradiction interne qui s'est développée. C'est dans l'enfant et contre lui que grandit l'adolescent; c'est dans et contre l'adolescent que mûrit l'adulte. C'est au sein d'une société et contre elle que grandissent les forces productives

[3] Engels, *Anti-Duhring*, Paris, Edit. sociales, 1950, p. 92. Le matérialisme dialectique rejette donc comme insuffisants les principes de contradiction et d'identité qui s'opposent précisément à cette idée de mouvement interne.

[4] Politzer, *op. cit.*, p. 83.

et les rapports de production correspondants d'où doit sortir la société nouvelle. C'est la contradiction, l'antagonisme interne entre les classes sociales d'une société qui est à l'origine de toute révolution, condition du progrès social. La contradiction est donc, comme le dit quelque part Staline lui-même, une lutte entre l'ancien et le nouveau, et c'est dans l'ancien que naît et se développe le nouveau. L'avenir se prépare dans la lutte contre le passé. Pas de victoire sans lutte.

En principe, le matérialisme dialectique répugne par conséquent à l'idée que la révolution puisse être faite par des meneurs, par des chefs. Elle ne peut être que l'aboutissement de l'évolution d'une contradiction interne. C'est pourquoi Karl Marx résistait violemment à la tentation de faire de la volonté le moteur de la révolution. Cette révolution va-t-elle donc éclore naturellement comme l'épi naissant brise l'écorce de la graine, d'une façon spontanée, presque aveugle ?

Nous voyons Lénine s'insurger d'un bout à l'autre de son œuvre contre ce qu'il appelle la « spontanéité » du mouvement ouvrier. Il ne peut pas souffrir ceux qui voudraient « croiser sur leurs poitrines vides leurs bras inutiles [5] » en attendant que se déroule le fil de l'histoire. Cette horreur de la « spontanéité » le poursuivait dans l'élaboration de cette machine centralisée et disciplinée que devait être le parti communiste, le parti des révolutionnaires professionnels.

Il s'agit donc de concilier, d'une part, cette négation de la spontanéité et le caractère nécessaire et universel de la contradiction dialectique que Staline a maintes fois exprimé en répétant que la révolution n'est pas un article d'exportation; et, d'autre part, le rôle dirigeant, lui aussi nécessaire, des révolutionnaires professionnels, du parti, sur lesquels Lénine s'est tellement attardé.

Staline a prétendu trouver le terrain de conciliation entre le déterminisme historique et le rôle actif du parti :

> Le Parti du prolétariat, dans son activité pratique, ne doit pas s'inspirer de quelque motif fortuit que ce soit, mais des lois du développement social et des conclusions pratiques qui découlent de ces lois [6].

[5] LÉNINE, *Que faire ?* dans *Œuvres choisies*, Moscou, Editions en Langues étrangères, 1948, t. I, p. 207.

[6] STALINE, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, dans *Les Questions du Léninisme*, Paris, Edit. sociales, 1947, t. II, p. 247.

Par conséquent, le parti communiste doit agir dans la société un peu à la manière d'un homme de science dans son laboratoire. Les phénomènes de la vie sociale sont l'objet d'une science véritable dont un spécialiste peut appliquer les lois en satisfaisant aux conditions pour que telle ou telle réaction se produise. De même que l'eau à l'état liquide, placée dans une température variant entre 0° et 100° C., dissimule la contradiction interne qui existe entre la force de cohésion (congélation) et la force de dispersion (vaporisation) de ses molécules, de même un groupe social dans telle situation donnée peut bien ne présenter aucun signe apparent de contradiction interne; aux yeux d'un communiste cette contradiction n'en existe pas moins. Cependant, si l'on se donne la peine de chauffer l'eau à une température de 100° C., la contradiction apparaîtra : on assistera à une lutte entre les forces de cohésion et les forces de dispersion, et la vapeur prouvera la victoire de ces dernières. Un phénomène analogue se produit dans la société : qu'on y dispose les circonstances environnantes de façon à provoquer la réaction qui s'y trouve à l'état latent et une lutte apparaîtra entre les forces antagonistes, entre les classes exploiteuses et les classes exploitées.

Le parti communiste sait donc que là où se développe une contradiction, une lutte, là est la fécondité, la promesse d'une victoire. Il doit par conséquent s'efforcer de réaliser les conditions favorables au développement de cette lutte féconde qu'est la lutte des classes, annonciatrice de la société nouvelle.

La tactique communiste est donc l'art, la science du développement de la contradiction au sein de la société en tenant compte des circonstances de temps et de lieux.

Staline a prétendu de cette façon échapper à la contradiction qui se dressait entre l'inévitabilité du processus historique et le rôle actif du parti. Si nous en avions le temps, nous pourrions voir qu'en fait, l'organisation centralisée du parti et la discipline de fer dont elle est inséparable tendent à faire des dirigeants de véritables meneurs qui ne limitent pas leur tâche à la préparation extérieure de l'éclosion d'un mouvement spontané. Une étude de la révolution russe nous montre bien que le coup d'État du 25 octobre 1917 a été une œuvre de techniciens bien plus qu'un soulèvement populaire, produit d'une

contradiction interne poussée à maturité. La technique de bolchévisation des pays de l'Europe orientale nous laisse étrangement croire que la révolution, quoi qu'en dise Staline, peut être parfois exportée à la pointe des baïonnettes soviétiques, libératrices ou occupantes. Enfin, la technique de l'infiltration du parti dans l'organisme d'État, technique mise au point par Staline, est en opposition avec le matérialisme dialectique. Le communisme semble désormais désavouer le déterminisme historique et compter spécialement sur l'espionnage, la ruse et le subterfuge pour s'infiltrer aux leviers de commande et s'emparer du pouvoir d'un pays. Ce procédé, qui équivaut à un acte de brigandage, n'a rien à voir avec le matérialisme dialectique.

Néanmoins, si l'on veut comprendre le sens profond de l'activité communiste, il faut la voir comme l'art d'utiliser, dans une phase donnée du processus historique, la propagande, l'agitation et même l'infiltration afin de favoriser l'épanouissement d'un germe qui ne demande qu'à se développer. On pourrait discuter longuement jusqu'à quel point cette notion de la tactique demeure strictement marxiste, du moins dans ses applications; nous croyons cependant qu'elle est conforme à la pensée de Lénine et de Staline et qu'elle est à la base de toutes les manœuvres communistes qu'il nous est possible d'observer.

Introduire la lutte de classes dans la société, tel demeure donc, pour employer l'expression même de Lénine, la « tâche fondamentale » de l'activité communiste. Il est absolument nécessaire de retenir que cette « tâche fondamentale » est par-dessus tout un travail éducatif. Les adversaires du communisme, sur le terrain économique, diplomatique, syndical, politique ou religieux, doivent se convaincre qu'ils ont d'abord à soutenir une guerre idéologique. La tactique communiste agit à la manière d'un dissolvant dans la société par une dissociation progressive des structures et des mentalités. Le parti communiste ne laisse pas de côté les préparatifs purement militaires, et l'aspect « violence » de la révolution occupe une place importante dans sa stratégie, mais en principe il se propose d'utiliser les armes seulement après que les esprits y auront été préparés. C'est ainsi que du simple point de vue tactique, il estime avoir fait un prodigieux bond en avant quand il a réussi à s'assurer une bienveillante neutralité de la part d'un adversaire, quand il a convaincu quelqu'un de l'inéluctabilité de sa victoire finale, quand

il peut faire écrire dans des journaux « bourgeois » comme, par exemple, le quotidien français *Le Monde*, des réflexions aussi profondes que celle-ci : « L'heure slave a sonné à l'horloge de l'Histoire [7] ! »

Il regarde comme une appréciable victoire la publication d'un ouvrage comme le « livre blanc » des prêtres-ouvriers français demeurés au travail malgré le décret du souverain pontife [8]. D'un bout à l'autre de ce livre on constate l'influence de l'idéologie communiste et de sa propagande même la plus grossière. Le général Ridgway est volontiers représenté comme un immonde fauteur de guerre, mais on ne souffle pas un mot des préparatifs militaires intenses de l'U.R.S.S. Le capitalisme y est considéré comme condamné à une mort certaine. On y exprime l'idée que toute collaboration entre patrons et ouvriers est impossible. Conformément aux slogans communistes, l'aide américaine à l'Europe n'est décrite que comme une cause de chômage, de bas salaires et de misère pour les pays bénéficiaires, etc.

On ne le répétera donc jamais trop, la guerre mondiale entreprise par le communisme est en premier lieu une guerre idéologique. Et tout jugement qui n'atteint pas le communisme dans sa philosophie porte à faux; toute lutte qui se prétend anticommuniste épuise des forces inutiles et souvent fait le jeu de l'adversaire aussi longtemps qu'elle ne va pas d'abord rencontrer l'ennemi sur le terrain de l'idéologie. De l'aveu de ce propagandiste consommé qu'est Politzer et ceux qui occupent maintenant sa chaire, « ce qui est déterminant, ce sont les idées qui s'emparent des masses [9] ».

La révolution peut avoir lieu, écrivait Lénine après la révolution russe, seulement lorsque les couches inférieures de la population ne veulent plus du régime et que « ceux d'en haut » ne peuvent plus maintenir ce régime [10]. La sociologie ne trouverait rien à redire à cette remarque, et nous touchons ici l'objectif constant de la tactique communiste. On peut soutenir que la révolution d'octobre n'a pas été une révolution au sens marxiste, mais elle en a été une au sens sociologique : les esprits étaient désorientés; les résistances sociales, neutra-

7 *Le Monde*, 17 avril 1945, cité par le *B.E.I.P.I.*, suppl. au numéro du 31 oct. 1952, p. 8.
8 *Les Prêtres-Ouvriers*, Paris, Edit. de Minuit, 1954.
9 POLITZER, *op. cit.*, p. 367.
10 LÉNINE, *La Maladie infantile...*, *ibid.*, t. II, p. 751.

lisées, désagrégées; les structures et les mentalités, dissociées; la masse, réduite véritablement à l'état de masse. La « révolution » ne fut pas autre chose qu'un coup de poing donné à un paralytique... Le mot est de Trotsky lui-même, qui fut l'organisateur de ce mémorable coup d'État.

Mais il est temps d'examiner d'un peu plus près le mécanisme de cette guerre idéologique. Il se décompose, avons-nous dit, en trois phases distinctes et jusqu'à un certain point complémentaires : la propagande, l'agitation et l'infiltration.

## I. — LA PROPAGANDE.

Reprenant la définition qu'en avait donnée Plékhanov, Lénine entend par propagande le fait d'inculquer beaucoup d'idées à un nombre plus ou moins restreint de personnes [11]. Si le propagandiste, par exemple, traite le problème du chômage, il doit expliquer la nature capitaliste des crises économiques, montrer ce qui les rend inévitables dans la société moderne, démontrer la nécessité de la transformation de cette société en société socialiste, etc.

Un auteur contemporain a écrit en substance que l'homme moderne, l'homme des masses, a pour cerveau un trottoir où défilent les slogans à la mode, et pour cœur un carrefour où se rencontrent des sentiments préfabriqués [12]. Slogans et sentiments sont les produits d'une propagande qui s'exprime par la presse, la radio, la télévision, le cinéma, le panneau-réclame, etc.; qui pénètre jusqu'à l'intime de l'homme; qui modifie ses goûts alimentaires aussi bien qu'artistiques et vestimentaires; qui influence sa manière de penser, d'agir, de réagir en face des événements, en face de ses responsabilités, de son propre rôle social.

Cette extrême sensibilité aux excitations de la propagande et la baisse du sens critique qui en résulte nécessairement, rendent d'autant plus facile le travail de pénétration de la propagande communiste. Il n'a paru nullement insolite à des milliers de lecteurs de *L'Humanité* qu'on puisse, par exemple, imputer au gouvernement français la responsabilité des inondations de la Seine, au début de 1955, pourvu

11 Lénine, *Que faire ? ibid.*, t. I, p. 227.
12 J. Folliet, *L'Avènement de Prométhée*, p. 46.

que les sophismes fussent présentés avec assurance, en gros caractères et avec quelques chiffres à l'appui.

« La première tâche de tout parti d'avenir, c'est de convaincre la majorité du peuple de la justesse de son programme et de sa tactique », écrivait Lénine au lendemain de la révolution d'octobre [13]. En pays colonial, la propagande mettra l'accent sur les délices de l'indépendance nationale, d'une indépendance pleinement goûtée, c'est-à-dire à la suite des républiques soviétiques (l'article 17 de la Constitution de l'U.R.S.S. ne leur garantit-elle pas le droit de « sortir librement de l'U.R.S.S. » si elles s'y sentent mal à l'aise ?), ou des démocraties populaires, qui ont fait un prodigieux bond vers le progrès en se donnant un vrai de vrai régime du peuple...

Dans les pays indépendants, la propagande use de procédés différents. Au Canada, par exemple, le parti attèle sa propagande aux chars de la paix et de l'indépendance nationale après avoir créé le mythe d'une honteuse dépendance à l'égard du voisin du Sud. Le rapport du leader provincial, Guy Caron, au dixième congrès (clandestin) provincial tenu en mars 1952, n'était sans doute pas destiné au grand public. Les extraits qu'en donne *Veritas-Information*, dans son numéro de mars 1953, montrent bien que la recommandation de Lénine sur la « première tâche de tout parti d'avenir » n'est pas prise à la légère :

> Le besoin de l'heure, disait M. Caron, c'est de rendre aussi populaire que possible l'idée force contenue dans le programme du P.C.; c'est l'idée de réunir en une coalition populaire tous les patriotes pour l'indépendance et la paix... Le succès de notre recrutement dépend de notre habileté à présenter notre parti et son programme. Pour y réussir, la plus grande attention doit être apportée aux questions idéologiques, aux questions théoriques... L'un des principaux sujets d'entretien avec chacun des voteurs sera la question économique. Il n'y a pas de famille qui ne se plaigne de la hausse des prix, des taxes, du chômage, des allocations de chômage, de la crise du logement. Il est nécessaire d'amplifier ces mécontentements en insistant sur le fait qu'ils seraient des conséquences d'une politique de guerre et de réarmement...

Le propagandiste agit surtout par l'écrit, disait Lénine. C'est pour cette raison que le parti communiste entretient une variété imposante de revues et de journaux. En France, par exemple, on peut compter au moins 89 journaux et revues d'inspiration communiste édités dans

[13] LÉNINE, *Les Tâches immédiates du Pouvoir des Soviets, ibid.*, t. II, p. 371.

la seule métropole [14]. Pour sa part, le Canada peut se vanter de laisser circuler au moins 25 publications éditées en 12 langues différentes [15].

La propagande est donc une tâche de première importance dans l'œuvre de pénétration communiste au sein de la société. Elle s'attaque aux forces sociales en présence pour désagréger les unes et coaguler les autres. Elle place dans un contexte bolchévik les événements connus de tous pour les ordonner autour du thème central de la lutte des classes : le devoir d'un communiste qui comprend bien le sens de sa mission c'est, pour reprendre un mot de Lénine, d'avoir à faire penser ceux qui sont mécontents de quelque chose, « à ceci que tout le régime politique ne vaut rien [16] ».

Vaste entreprise d'éducation, ou mieux de rééducation, la propagande communiste vise à faire table rase du système actuel d'idées et de valeurs collectives, à dissocier les symboles et les modèles sociaux de leurs significations traditionnelles, à modifier les attitudes collectives et à reconstruire sur ces débris une société nouvelle. A cette fin, elle utilise les moindres faits d'actualité; elle saisit les moindres tournants de la politique internationale au profit d'une interprétation « dialectique », même tirée par les cheveux; elle exploite les moindres défaillances du régime pour le présenter comme odieux dans sa totalité. Un exemple entre mille : pour le citoyen honnête, le système policier apparaît traditionnellement comme l'expression de la protection des droits individuels et collectifs, de la paix et de l'ordre publics. La propagande communiste saisit quelque abus, un procédé malhonnête de tel ou tel membre de la police. (La chose peut malheureusement arriver.) Réclamera-t-elle une réforme du système policier ou le renvoi de tel individu qui déshonore sa corporation ? Que non ! Elle s'empare du fait pour jeter le discrédit, non seulement sur la police, mais sur l'État lui-même. L'État représente une poignée d'exploiteurs, répète Lénine tout au long de l'*État et la Révolution*; ces profiteurs ont besoin de la police et de l'armée pour se défendre contre la juste vengeance du peuple. La société future, la société communiste saura se passer de la police, puisque ce sera un gouvernement du peuple

14 *Almanach Ouvrier-Paysan*, 1954, p. 15 et 16.
15 *Veritas-Information*, oct. 1954.
16 LÉNINE, *Que faire ? ibid.*, t. I, p. 243.

lui-même. Voilà qui est clair. Nous avons pu lire maintes fois la répétition de ces idées dans *l'Unita* et *l'Humanité*. Bien entendu, on ne nous parle pas de la « police du peuple » qui, dans les démocraties populaires, transforme souvent la vie en un cauchemard permanent; on ne nous parle pas de la Guépéou, de la N.K.V.D. ou de la M.V.D. et du rôle que joue cette police pour maintenir au pouvoir les dirigeants du Kremlin.

Mais peu importent les mensonges, les reculs, les concessions, les tournants, les compromis. La propagande est de l'ordre de la tactique, et par conséquent suit « les flux et les reflux [17] » du mouvement révolutionnaire; elle relève d'une philosophie qui établit la loi de la connexion universelle comme un de ses traits fondamentaux, et par conséquent rejette comme périmées les notions traditionnelles de vérité et de mensonge.

## II. — L'AGITATION.

La propagande ne constitue cependant qu'un seul côté de la médaille. Indissolublement liée à elle on trouve, dans tous les écrits de Lénine, l'agitation.

> L'agitation parmi les ouvriers se trouve en étroite relation avec la propagande, écrit-il dans un ouvrage publié dès 1898 [18]; elle se place naturellement au premier plan, dans les conditions politiques actuelles de la Russie... L'agitation parmi les ouvriers consiste en ceci : les social-démocrates participent à toutes les manifestations spontanées de la lutte de la classe ouvrière, à tous les conflits entre ouvriers et capitalistes, pour la journée de travail, les salaires, les conditions de travail, etc. Notre tâche est de fondre notre activité avec les questions pratiques quotidiennes de la vie ouvrière, d'aider les ouvriers à s'orienter dans ces questions, d'attirer l'attention des ouvriers sur les principaux abus, de les aider à formuler avec plus d'exactitude et plus pratiquement les revendications qu'ils présentent à leurs patrons, de développer chez les ouvriers la conscience de leur solidarité, la conscience de leurs intérêts communs et de l'œuvre commune de tous les ouvriers russes, comme classe unique formant une partie de l'armée mondiale du prolétariat.

Toutes les expressions employées ici par Lénine indiquent bien que l'agitation est aussi une forme d'éducation, mais elle diffère de la propagande par son mode d'opération. L'une et l'autre agissent sur les groupements sociaux : la propagande, pour séduire en présentant

[17] Staline, *Des Principes du Léninisme*, Paris, Edit. sociales, 1946, p. 66.
[18] Lénine, *Les Tâches des Social-démocrates russes, ibid.*, t. I, p. 153.

un tableau d'ensemble; l'agitation, pour pousser à son paroxysme tel mécontentement, tel malaise social en particulier. Alors que la propagande agit à la manière d'un ciseau dont on se sert pour le travail de dégrossissage, le rôle de l'agitation est comparable à celui d'un burin utilisé pour fignoler tel détail en particulier.

L'agitateur peut traiter le même sujet que le propagandiste, le problème du chômage, par exemple; mais, selon l'avertissement que lui donne Lénine,

> ... il prendra le fait le plus connu de ses auditeurs et le plus frappant, par exemple une famille sans-travail morte de faim, la misère cuisante, etc., et, s'appuyant sur ce fait connu de tous, il fera tous ses efforts pour *donner à la masse une seule idée* : celle de la misère; il s'efforcera de *susciter le mécontentement*, l'indignation de la masse contre cette injustice criante, laissant au propagandiste le soin de donner une explication complète de cette contradiction [19].

C'est pourquoi, nous dit encore Lénine, le propagandiste agit surtout par l'écrit, l'agitateur de vive voix. C'est pourquoi, ajoute-t-il, on n'exige pas d'un propagandiste les mêmes qualités que d'un agitateur. Ce sont deux instruments différents concourant à la même œuvre. C'est pourquoi enfin, Lénine écrit encore :

> A qui voudra se représenter concrètement cette agitation politique du social-démocrate dans toutes les classes et catégories de la population, nous indiquerons les *révélations politiques* au sens large du mot, comme principal moyen de cette agitation (mais pas le seul bien entendu) [20].

Ces « révélations » ont une extrême importance aux yeux de Lénine. Il y revient tout au long de son ouvrage *Que faire ?*

> Seules les révélations peuvent former la conscience politique et susciter l'activité révolutionnaire des masses... C'est l'une des fonctions les plus importantes de la social-démocratie internationale tout entière [21]...

Elles doivent embrasser tous les domaines :

> S'il n'est pas une question de la vie ouvrière, dans le domaine de l'économie, qui ne doit être utilisée aux fins d'agitation économique, il n'est pas non plus de question, en matière politique, qui ne doive être l'objet d'une agitation politique. Ces deux formes d'agitation sont indissolublement liées dans l'activité des social-démocrates comme les deux côtés d'une médaille [22].

L'une et l'autre forme d'agitation sont également indispensables au développement de la conscience de classe du prolétariat « car toute lutte

19 LÉNINE, *Que faire ? ibid.*, t. I, p. 227.
20 LÉNINE, *op. cit.*, p. 245.
21 LÉNINE, *op. cit.*, p. 229.
22 LÉNINE, *Les Tâches des Social-démocrates russes, ibid.*, t. I, p. 156.

des classes est une lutte politique ». C'est précisément sur cette question qu'il se séparait du groupement dit des Economistes; pour Lénine, la classe ouvrière ne doit pas seulement prendre conscience de ses rapports avec un groupe donné d'employeurs, mais encore avec toutes les classes de la société, avec l'État, comme force politique organisée.

Il faut donc faire de l'agitation à propos de chaque manifestation concrète de l'oppression qui s'exerce sur toute classe et se manifeste dans tous les domaines de la vie et de l'activité professionnelle, civile, familiale, religieuse, scientifique, etc. : « Flageller les abus dans les usines, le parti-pris du gouvernement avec les capitalistes et les violences de la police [23]... »

> La conscience des masses ouvrières ne peut être une conscience de classe véritable si les ouvriers n'apprennent pas à profiter des faits et des événements politiques concrets et actuels pour observer *chacune* des autres classes sociales dans *toutes* les manifestations de leur vie intellectuelle, morale, politique; s'ils n'apprennent pas à appliquer pratiquement l'analyse et le critérium matérialiste à *toutes* les formes de l'activité et de la vie de *toutes* les classes, catégories et groupes de la population [24].

Lénine donne des exemples, mais pour plus d'actualité nous prendrons des applications contemporaines de cette doctrine, recueillies ici et là dans la presse communiste. On prétend avoir intercepté, c'est-à-dire volé, un rapport belliciste adressé par l'amiral américain Fechteler au National Security Council des États-Unis. Ce véritable faux fait l'objet d'une tapageuse « révélation » : tous les dirigeants du peuple américain brûlent de lancer le monde dans une affreuse guerre atomique et bactériologique. Une famille de Toronto vit dans une cabane de planches : nouvelle « révélation » qui sert à montrer que la politique du gouvernement canadien conduit le peuple à une misère noire. Le ministre français de la Reconstruction et du Logement vient-il assister à la sépulture d'un enfant mort de froid dans un taudis de la banlieue parisienne, il faut « révéler » ce geste hypocrite destiné à voiler une politique d'exploitation et d'oppression. Le fils d'un ministre italien est-il impliqué dans une affaire scandaleuse, les communistes « révèlent » la « vérité » à ce sujet : c'est le gouvernement italien lui-même, et dans sa totalité, qui est coupable de l'affaire. La maladie du saint-père provoque-t-elle un mouvement général de sympathie et de prières, des

[23] LÉNINE, *Que faire ? ibid.*, t. I, p. 239.
[24] LÉNINE, *op. cit.*, t. I, p. 229.

messieurs d'allures respectables et qui n'en sont pas moins des militants actifs de l'Agit-Prop se mêlent pieusement à la foule qui, sur la place Saint-Pierre, prie et attend les bulletins de santé du pape; ici et là nos agitateurs engagent la conversation et laissent négligemment tomber des réflexions du genre : « Espérons que ces médecins venus de l'étranger sauront sauver le saint-père; tout de même, il est moins à plaindre que cette pauvre femme, morte hier dans un taudis de la banlieue de Rome... »

Ces « révélations » doivent se faire surtout par la parole, avait soin de préciser Lénine; et pour ce faire, on utilisera les campagnes électorales, les meetings syndicaux ou patriotiques, les conversations sur la rue ou à l'usine... C'est pourquoi, disait-il encore, on n'exige pas de l'agitateur les mêmes qualités que d'un propagandiste. Aussi les communistes apportent-ils des soins particuliers à la formation de leurs chevaliers de la parole. On s'en rend compte en parcourant cette série d'opuscules édités naguère par le parti communiste français et intitulés : *Parler au Peuple.*

Mais l'agitation ne doit pourtant pas négliger l'influence de la presse. « La tribune pour ces révélations *devant le peuple entier*, ce ne peut être qu'un journal [25]. » Effectivement, tout journal communiste nous offre une ou plusieurs de ces révélations éducatives. Qu'on songe en particulier au billet quotidien signé du pseudonyme fort sympathique Jean Valjean, dans le quotidien français *L'Humanité.* C'est le type du procédé de la « révélation » : un seul fait chaque jour, raconté brièvement et dans un style qui utilise adroitement le procédé du contraste pour amplifier les mécontentements, l'indignation, la haine.

Dans la pensée de Lénine, cette forme d'agitation réalise pleinement la notion qu'il a conçue de la tactique : déplacer les rapports de force entre les classes.

> Les révélations politiques sont par elles-mêmes un moyen puissant pour décomposer le régime adverse, un moyen pour détacher de l'ennemi ses alliés fortuits ou temporaires, un moyen pour semer l'hostilité et la méfiance entre les participants permanents au pouvoir autocratique [26].

La révélation n'est pourtant pas le seul mode d'agitation; Lénine insiste suffisamment sur la question des *mots d'ordre* pour qu'il vaille

[25] Lénine, *Que faire ? ibid.*, t. I, p. 246.
[26] Id., *ibidem.*

la peine de s'y arrêter un instant. En soi, le mot d'ordre est un procédé tactique qui s'apparente singulièrement à la réclame commerciale en pays capitaliste. Dans la pensée de Lénine, il relève de l'agitation plutôt que de la propagande par ce fait qu'il est l'art de savoir condenser en un mot, en une image, en une courte sentence, le programme ou l'aspiration révolutionnaire du moment. C'est un autre combattant que le parti jette dans telle ou telle offensive de la guerre révolutionnaire.

A un point de vue, le mot d'ordre fait pendant à la révélation dont il peut être considéré la contrepartie positive. Alors que les divulgations ou révélations poussent l'indignation à son paroxysme et tendent à consommer la décomposition du camp ennemi, le mot d'ordre opère le regroupement des forces sociales révolutionnaires autour d'une idée maîtresse, d'un mot-lumière : « Ce qu'il faut pour grouper réellement toutes les forces sociales intéressées à la transformation démocratique... c'est savoir formuler des mots d'ordre vraiment révolutionnaires [27]. »

Mais comme tout instrument de tactique, le mot d'ordre doit tenir compte des tâches particulières du moment; et qui peut être en mesure d'apprécier exactement ces tâches sinon le parti ? Lénine avertit que même avec la meilleure bonne volonté, le meilleur agitateur ne réussira le plus souvent qu'à brandir de lui-même un mot d'ordre maladroit. Il rappelle l'expérience de cet agitateur enthousiaste qui avait apporté à son village le mot d'ordre « A bas le Tsar ! »... Il s'était tout bonnement fait rosser par ses concitoyens. Il n'était pas à même d'apprécier que la situation n'était pas assez mûre, les esprits pas assez éduqués pour saisir un tel mot d'ordre [28].

La justesse du mot d'ordre doit être recherchée dans « l'analyse du rapport des forces sociales à l'époque où nous vivons [29] », et non pas dans les desseins de leurs auteurs, dans leur but grandiose; il ne suffit pas d'avoir à sa disposition les instruments les plus perfectionnés, il faut savoir s'en servir, il faut connaître la résistance de la matière à transformer, des groupements sociaux à désagréger par un pourrissement progressif des esprits. Lénine était passé maître en la matière, et ses

[27] Lénine, *Deux Tactiques, ibid.*, t. I, p. 488.
[28] Lénine, *Les Tâches du Prolétariat dans notre Révolution, ibid.*, t. II, p. 25.
[29] Lénine, *Question en Litige, ibid.*, t. I, p. 600.

successeurs retiendront la leçon. La révolution pourra avoir lieu lorsque les couches inférieures ne voudront plus du régime et que « ceux d'en haut » ne pourront plus maintenir ce régime...

## III. — L'INFILTRATION.

Bien qu'il se soit donné la peine d'en parler souvent, Lénine n'a pourtant pas juxtaposé systématiquement la méthode de l'infiltration à la propagande et à l'agitation. Pour lui, l'infiltration du parti communiste dans le corps social se confond aux deux autres méthodes que nous venons d'exposer, ce qui est tout à fait juste d'ailleurs. Mais il semble qu'à l'heure actuelle, une analyse de l'activité communiste se doit de détacher ce procédé et de l'étudier comme une pièce à part dans le mécanisme de cette tactique.

Staline lui réserve en effet une place particulière.

> [Le parti] n'est pas l'organisation unique de la classe ouvrière, écrit-il. Le prolétariat possède encore toute une série d'autres organisations, sans lesquelles il ne peut lutter avec succès contre le capital : syndicats, coopératives, organisations d'usine, fractions parlementaires, unions de femmes sans-parti, presse, organisations culturelles et éducatives, unions des jeunesses, etc. L'énorme majorité de ces organisations sont des organisations sans-parti; et seulement quelques-unes d'entre elles sont directement rattachées au Parti, ou en sont une ramification. Toutes ces organisations sont, dans certaines conditions, absolument nécessaires à la classe ouvrière, car sans elles il est impossible de raffermir les positions de classe du prolétariat dans les diverses sphères de la lutte, impossible d'aguerrir le prolétariat comme une force appelée à remplacer l'ordre bourgeois par l'ordre socialiste [30].

Lénine disait d'ailleurs exactement la même chose [31]. La tactique de l'infiltration n'a de limite ni dans le temps, ni dans l'espace; elle doit se poursuivre avant comme après la révolution, dans les organisations tant légales que clandestines, depuis les usines jusqu'aux universités. Mais depuis Staline, cette infiltration peut se pratiquer de trois façons différentes que nous appellerons, pour plus de clarté, même si nos définitions ne concordent pas exactement avec certains auteurs, le noyautage, la liquidation et l'accaparement.

30 STALINE, *Des Principes du Léninisme*, p. 81 et 82.
31 LÉNINE, *Un Pas en avant, un Pas en arrière*, *ibid.*, t. I, p. 357.

### A. Le noyautage.

Ce que nous appelons *noyautage* découle directement des directives de Lénine et est le résultat direct de la propagande et de l'agitation telles que nous les avons déjà décrites : les militants se répandent dans les quartiers, pénètrent dans les cabarets, les clubs, les usines, les universités, etc., visitent les ouvriers à domicile, conquièrent des sympathisants qui deviendront des membres du parti, formeront de nouvelles cellules et s'appliqueront à leur tour à noyauter de nouveaux membres, et ainsi de suite. L'infiltration par noyautage peut prendre une autre forme si l'on se réfère aux directives du IIe Congrès du Comintern (1924). On y avait reconnu que le communisme ne ferait pas de progrès s'il n'était propagé que par des organisations communistes. Il fallait donc veiller à noyauter des associations ou groupements qui attireraient des sympathisants et constitueraient un écran sous le couvert duquel les communistes pourraient pousser leur politique. Ce devait être l'établissement des « courroies de transmission » : organisations d'écrivains, de savants, de mères de familles, d'anciens combattants, etc. Ces organisations sont ordinairement présidées par des personnages reconnus comme non communistes, mais on trouvera toujours à l'arrière-plan pour en exercer la direction effective, un communiste authentique ou un crypto-communiste. Le parti communiste s'efforce de noyauter ces organisations dans toutes les sphères d'activité et dans tous les pays. L'appui qu'elles apportent au parti est incalculable. Si un gouvernement supprime par exemple un journal communiste pour atteinte à la sûreté de l'État, ou arrête un chef pour trahison avérée, ces organisations « non communistes » vont faire entendre un concert de protestations des mieux orchestré sur les thèmes de la liberté de presse, de la liberté de parole, de la liberté politique [32], etc.

### B. La liquidation.

Le second procédé d'infiltration, celui que nous appelons la liquidation d'une organisation déjà existante, est déjà plus instructif parce qu'il nous révèle un aspect particulièrement significatif des

[32] Carew Hunt, *Théorie et Pratique du Communisme*, Paris, Les Iles d'Or, 1952, p. 208.

procédés communistes. La meilleure description de ce procédé nous est donnée par un ex-agitateur éprouvé du parti communiste anglais, M. Douglas Hyde [33].

Quand les communistes veulent liquider une organisation, nous dit-il en substance, voici comment ils procèdent : d'abord, ils cherchent à gagner la sympathie de quelques membres de cette organisation. Par des campagnes soigneusement préparées et une propagande habilement mise au point, ils démontrent clairement à leurs futures victimes que leurs idées se rapprochent sur plus d'un point et que le plus élémentaire bon sens exige une mise en commun des efforts : l'union fait la force, n'est-ce pas ?... Nous admettons, diront-ils, que nos principes s'opposent fondamentalement, mais puisque nous poursuivons les mêmes objectifs immédiats, rien ne nous empêche de collaborer momentanément. C'est la politique de la main tendue.

A ce point, nous assure M. Hyde, quand le principe d'une collaboration limitée et momentanée est admis, quand la main tendue a été acceptée, les communistes estiment avoir enlevé une position importante sur l'ennemi. Car dès l'instant où vous avez convaincu l'adversaire que vous n'êtes pas « si terrible que cela », vous avez émoussé considérablement son esprit combatif et le moment n'est pas loin où il se mettra à se demander s'il ne serait pas tout simplement préférable de mettre bas les armes.

Vient ensuite la seconde phase de l'opération qui consistera à isoler les chefs des adhérents afin de rendre ceux-ci sans direction et ceux-là sans défense. Cette campagne d'isolement peut varier selon les circonstances; on ne reculera pas devant la calomnie pour insinuer des doutes sur la qualification, l'habileté, l'intégrité de tel ou tel chef; une surveillance discrète et de tous les instants observe tous ses agissements, et si par malheur, cette malheureuse victime commet quelque erreur, manifeste une défaillance dans l'accomplissement de ses fonctions, la faute sera immédiatement exagérée, exploitée, interprétée dans le sens le plus défavorable. Les communistes croiront avoir réalisé un progrès notable lorsque des membres de cette association en viendront à se demander : « Est-ce qu'il y a quelque chose de vrai dans ce que disent

[33] Douglas Hyde, *The Answer to Communism*, London, Paternoster Publ., 1949, p. 27.

les communistes ? Notre président, notre vice-président, notre secrétaire est-il vraiment un incapable, un malhonnête ? »

Dès lors, le travail sera simple. Il suffira d'activer la campagne à l'époque des élections et de faire élire un ou des chefs qui seront à la dévotion du parti. M. Hyde nous affirme que le parti choisira le plus souvent des membres qui, inconsciemment, se sont rapprochés de plus en plus des communistes. Souvent animés des meilleures intentions, ils ont été circonvenus de telle façon qu'ils se trouvent un jour compromis sans même s'en être rendu compte. On exploitera pour les endormir, leur vanité, leur ambition personnelle, leur sens civique ou patriotique, etc. Une chose est certaine : ils sont devenus des instruments du parti communiste.

C'en est fait, l'organisation a vécu; elle est désormais liquidée. Elle a perdu sa véritable activité et ne sera plus qu'une sorte de marionnette entre les mains du parti. Combien de groupements en Grande-Bretagne, en France et en bien d'autres pays sont ainsi passés à la dévotion du parti communiste ? Telles associations patriotiques, artistiques, voire des groupements chrétiens à but apostolique ont été ainsi liquidés; leur existence n'est plus maintenant qu'une farce parce qu'ils ont perdu leur véritable raison d'être. Tel mouvement fondé pour la défense des droits de la famille chrétienne ne s'occupe plus maintenant que de soutenir la politique intérieure et extérieure du parti, etc.

Il importe peu aux communistes que cette organisation périclite, qu'elle vivote ou qu'elle meure. L'important était de la neutraliser, de la corrompre en tant que force sociale. Le but atteint, un autre combat partiel idéologique a été gagné. C'est la tactique actuellement employée pour liquider le catholicisme en Chine et dans les démocraties populaires de l'Europe. A travers la diversité des témoignages sérieux qui nous parviennent, on peut discerner toujours la même technique : isoler les évêques des prêtres et ceux-ci des fidèles. Campagnes de dénonciations, de calomnies; procès pour espionnage ou activités contre-révolutionnaires; nominations d'évêques et de prêtres « progressistes », c'est-à-dire dociles au parti. Et le tour est joué; l'Église aussi est neutralisée...

### C. L'accaparement.

Un autre procédé d'infiltration communiste vaut d'être mentionné tant il illustre bien, lui aussi, les applications de la science de la tactique. C'est celui que nous appelons l'accaparement. Il s'agit ici d'introduire l'influence du parti dans une organisation d'une importance vitale pour l'existence du parti ou celle du pays. Il ne s'agit plus maintenant de neutraliser une position adversaire quitte à la laisser vivoter ou périr au besoin, mais de conserver à un mouvement son rôle propre sauf à en révolutionner l'esprit, à en orienter les activités sur une voie nouvelle; il s'agit ici d'un véritable transfert de forces.

C'est par le procédé d'accaparement que le parti communiste a réussi à s'emparer de la puissante organisation syndicale française, la C.G.T. C'est encore par l'accaparement que le même parti communiste tente actuellement de s'infiltrer aux commandes des gouvernements des pays démocratiques. Pour notre part, nous croyons qu'en mettant au point cette tactique d'accaparement, Staline a définitivement signé l'aveu de l'incapacité du processus dialectique à provoquer par lui-même la révolution marxiste, c'est-à-dire le soulèvement des masses populaires, comme un irrésistible raz-de-marée, contre un régime qui doit disparaître.

Quoi qu'il en soit, il faut retenir que la lutte contre la religion obéit aussi aux lois du matérialisme dialectique et, par conséquent, lui emprunte les règles de sa tactique. Déjà Engels rabrouait Dühring qui affichait des opinions violemment anticléricales et il traitait de sottise toute tapageuse déclaration de guerre contre la religion; une telle façon de procéder, pensait-il, est le meilleur moyen d'aviver l'intérêt pour la religion et de rendre plus difficile son dépérissement effectif. Engels ne se faisait d'ailleurs pas faute de rappeler comment Bismark, par son célèbre Kulturkampf, n'avait fait que raffermir le cléricalisme militant des catholiques allemands.

Puisque *tout se tient* d'après la philosophie marxiste, puisque les supra-structures religieuses sont reliées aux rapports et aux forces de production, une action sur ces dernières doit dialectiquement se répercuter sur celles-là. Et bien qu'il soit fondamentalement et irréductiblement déterminé à débarrasser le globe terrestre de tout

vestige religieux quel qu'il soit, le communisme considère avant tout cette lutte comme un travail d'éducation. La lutte contre la religion doit se poursuivre, disait Lénine, « non pas sur le terrain d'abstraction purement théorique d'une propagande toujours égale à elle-même, mais de façon concrète, sur le terrain de la lutte des classes réellement en marche [34] ».

La lutte contre la religion prendra donc des modalités différentes selon les flux et les reflux du mouvement révolutionnaire, selon que le parti est plus ou moins puissant dans tel ou tel pays et selon que ce pays est plus ou moins religieux. En France, par exemple, la tactique est de tendre la main aux catholiques sous le couvert de l'unité d'action pour la paix, le juste salaire, la construction des logements. Ainsi, on pouvait lire dans un numéro d'une revue pour les militants communistes :

> Il appartient aux communistes de *tout faire* pour consolider et pour élargir l'unité d'action avec les catholiques... Et c'est travailler à consolider et à élargir cette unité d'action que d'expliquer aux catholiques, sans heurter leur foi, la politique réactionnaire du Vatican et de la haute hiérarchie ecclésiastique [35].

En Yougoslavie, Tito n'a pas craint, durant la guerre mondiale, de tendre la main aux catholiques et aux orthodoxes pour les rallier dans une action commune aux partisans communistes qui luttaient farouchement contre l'occupation allemande.

Ne raconte-t-on pas qu'en Tchécoslovaquie, vers 1920, un député communiste fort populaire, et juif par surcroît, commençait toutes ses réunions par le signe de la croix accompagné de ces mots : Loué soit Notre-Seigneur Jésus-Christ [36] !

Au Canada, la propagande antireligieuse prend une forme non moins souple et non moins subtile; elle se poursuit de « façon concrète », en rapport avec le développement de la lutte des classes. Le parti communiste (progressiste-ouvrier) sait bien que la population canadienne se méfie du communisme en général et de son athéisme persécuteur en particulier. On n'ignore pas l'émotion populaire qu'ont suscité l'emprisonnement ou l'expulsion de Chine de tous les mission-

34 LÉNINE, *De l'Attitude du Parti ouvrier à l'égard de la Religion*, p. 18.
35 *Les Cahiers du Communisme*, Paris, avril 1952, p. 381.
36 YPSILON, *Stalintern*, Paris, La Table Ronde, 1948, p. 339.

naires canadiens. Le parti sait très bien que l'opinion générale, même anglo-protestante, s'est soulevée de dégoût lorsque cinq religieuses canadiennes furent accusées d'avoir assassiné des milliers d'enfants dans un orphelinat chinois. On tient compte aussi du fait que la population n'est pas disposée à gober facilement les accusations d'espionnage, de trahison et d'activités subversives qui ont servi de prétextes à la condamnation de milliers de prêtres, de religieux et de religieuses, d'évêques et même de cardinaux.

Dans ces conditions, la tactique de pénétration doit se faire plus habile : l'œuvre d'éducation « dialectique » n'est qu'à ses débuts. Il faut d'abord convaincre l'ennemi qu'on n'est pas si terrible que cela, que les atrocités communistes sont de grossières exagérations répandues par les fauteurs de guerre... Ainsi, au début de 1954, la légation polonaise d'Ottawa se mettait à distribuer généreusement à travers le pays un album abondamment et richement illustré prouvant qu'il y a toujours liberté religieuse dans la catholique Pologne [37].

La tactique change avec l'évolution de l'influence communiste dans le pays, mais toujours elle tient compte de la « situation concrète ». C'est d'ailleurs le sens du décret de Krushchev paru dans la *Pravda* du 11 novembre 1954 [38]. Mais je veux laisser à ceux qui les ont vécues, le soin de vous parler des applications du matérialisme dialectique au domaine religieux là où le communisme s'est emparé du pouvoir politique.

## CONCLUSION.

Pour terminer, il semble que je ne saurais mieux faire que de vous citer une page tirée d'un document rédigé récemment par un prêtre qui a vécu le drame de la religion dans la Tchécoslovaquie communiste. Les lignes suivantes sont extraites d'un long paragraphe intitulé : *Examen de conscience* [39].

[37] La revue *Relations* (mars 1954) protestait contre cette initiative et faisait remarquer qu'il est inadmissible qu'on se soit servi de l'immunité diplomatique pour introduire au pays un instrument de propagande qui n'a rien à voir avec la diplomatie et qu'on se serve des postes royales pour le distribuer clandestinement. Le rédacteur faisait encore observer qu'en agissant ainsi, le diplomate assumait le privilège d'entrer directement en rapport avec le peuple du pays où il est accrédité, privilège dont ne pourraient jouir longtemps nos diplomates canadiens s'ils se permettaient les mêmes libertés dans les démocraties populaires ou en U.R.S.S.

[38] Traduction intégrale dans la *Documentation catholique* du 12 décembre 1954.

[39] A. Michel, *Problèmes religieux dans un Pays sous Régime communiste*, Rome, [s.l.n.d.], p. 46.

Nous ne connaissions pas suffisamment la tactique communiste. Nous attendions une persécution violente, la fermeture de nos églises, les assassinats en masse de nos prêtres, la défense formelle de croire en Dieu et de prier, etc. Et voici que rien de semblable n'est arrivé. Nous avons compris trop tard que les communistes veulent [nous] faire perdre notre foi sournoisement; ils croient que des jours viendront où nous-mêmes quitterons nos églises et prierons les autorités de les fermer... Nous avons sous-estimé le communisme. Nous avons compté avec son prompt échec.

C'est pourquoi nous n'étions pas prêts. Nous avons pensé que le communisme est un système si stupide que cela ne vaut pas la peine de s'en occuper sérieusement. Voilà pourquoi nous avons sous-estimé ses succès, pourquoi sa doctrine, et surtout sa pratique nous furent peu connues.

Voilà pourquoi nous n'avons pas préparé ni nous-mêmes ni nos fidèles à une lutte sérieuse contre le communisme. Voilà une des raisons principales de nos pertes. Notre lutte contre le communisme consista dans la plupart des cas dans une condamnation globale; nous l'avons présenté aux fidèles comme un des plus grands maux moraux et sociaux, comme un fléau de notre temps. Même si cela est vrai, nous avons oublié que le communisme, comme chaque système erroné qui rencontre de grands succès, doit avoir aussi des côtés attirants, des grains de vérité. Quand nos fidèles venaient chez nous avec leurs doutes et leurs problèmes à propos du communisme, beaucoup d'entre nous leur donnaient cette réponse stéréotypée : « C'est une bêtise qui n'est pas digne d'être prise au sérieux. Il faut la mépriser comme une tentation diabolique... »

Quand le communisme s'installa chez nous et remporta certains succès réels sur le plan social, l'attitude négative des fidèles et même de certains prêtres fut fortement ébranlée : car ils ignoraient le communisme, ils attendaient de lui que des choses négatives; ils croyaient à son prompt échec... Et le communisme n'est pas arrivé tel que nous l'avons présenté à nos fidèles. Ainsi, à cause de notre propre ignorance, il y a maintenant des gens qui croient davantage aux communistes qu'à nos paroles...

Malgré l'accent étranger qui en marque le style, cette page vaut d'être méditée. Et quand ce ne serait que pour prévenir la triste nécessité de faire, nous aussi, un jour ce « mea culpa », il nous est absolument nécessaire de retenir qu'à propos du communisme, les condamnations globales ne suffisent pas.

Léo Beaudoin, s.m.m.

# *Xavier de Maistre et Rodolphe Töpffer*

## *Une amitié littéraire*

On a fêté en 1946 le centenaire de la mort de Rodolphe Töpffer et, en 1952, Xavier de Maistre eut les honneurs d'une commémoration identique. Ces événements n'ont guère provoqué d'émoi : les temps sont durs, les loisirs se raréfient et les lettrés s'efforcent à ce point de sauver le patrimoine des chefs-d'œuvre qu'ils délaissent les livres aimables du second rayon. Cependant l'œuvre de Töpffer, qui d'ailleurs, tout comme celle de Xavier de Maistre, n'a jamais cessé d'être rééditée, connaît actuellement un certain regain. Dès 1942, Skira nous donnait les premiers volumes des œuvres complètes : édition du centenaire que M. Pierre Cailler dirige et publie actuellement avec goût et scrupule.

C'est à lui également que nous devons les fameuses lettres de Xavier de Maistre à Rodolphe Töpffer [1] que les héritiers de ce dernier s'étaient refusés à publier. Xavier de Maistre, de son côté, écrivait à Munier que les lettres de son ami étaient trop intimes pour qu'on les publiât et il avait engagé Töpffer à brûler celles qu'il lui avait envoyées. Il s'en garda bien et on n'a pas tenu compte des scrupules de Xavier de Maistre. Ses lettres ne contiennent aucune indiscrétion — après cent ans, existe-t-il des indiscrétions ? — et elles nous font mieux connaître la délicatesse racée du gentilhomme savoyard.

La contrepartie manque encore. M. Pierre Cailler nous a avoué avoir effectué infructueusement des recherches assez poussées. Nous-même avons écrit à plusieurs membres de la famille de Maistre qui

[1] Xavier DE MAISTRE, *Lettres inédites à son ami Töpffer*, recueillies et accompagnées de notes par Léon-A. MATTEY, Genève, Skira, 1945, 166 pages.

nous ont tous répondu fort obligeamment : ils n'ont rien découvert dans leurs archives, et on s'est même permis de douter de l'existence actuelle de ces lettres. On sait qu'après la mort de sa femme, Xavier de Maistre fit un important autodafé de papiers intimes : il est après tout vraisemblable qu'il ait jeté au feu les lettres de son ami. Cet homme, fort aimable, perdait toute maîtrise de soi lorsque les critiques littéraires ne respectaient pas sa vie privée. Cependant, différents biographes de Töpffer et de Xavier de Maistre, l'abbé Relave [2], Eugène Réaume [3], parlent de ces lettres comme si elles existaient, le premier affirmant que la famille de Maistre refusait de les publier. Peut-être, plus heureux que nous, un chercheur les découvrira-t-il un jour.

Pour nous consoler, nous pouvons toutefois lire une lettre de Töpffer qu'Eugène Réaume a eu la bonne idée de placer en appendice de ses inédits de Xavier de Maistre [4]. Comme elle parle élogieusement de la vicomtesse de Marcellus que Töpffer avait rencontrée à Genève, Xavier de Maistre la communiqua à cette dernière, et c'est ainsi que ce document nous est conservé. Visiblement Töpffer s'y surveille et se garde de commettre les calembours et les coq-à-l'âne qu'il ne craignait pas d'imaginer pour ses amis genevois. La lettre a encore bien de la verve et du piquant, et la correspondance que l'éditeur Cailler se propose de publier nous réserve sans doute des surprises.

Les bibliographies parallèles sont toujours dangereuses : ou elles forcent les rapports, ou elles en découvrent qui lient tout aussi bien les écrivains les plus différents. Quant à Xavier de Maistre et Rodolphe Töpffer, leur parenté est telle qu'on ne peut évoquer l'un sans l'autre. L'un, l'aîné, a aidé l'autre dans la diffusion de son œuvre. L'un, le cadet, s'était inspiré de l'autre, dans certains de ses écrits. Mais l'un et l'autre, indépendamment des circonstances et aussi des influences, se ressemblaient. Nous aurons ainsi indiqué les trois chapitres de notre double « biographie ».

* * *

2 Abbé Relave, *La Vie et les Œuvres de Töpffer*, Paris, Hachette, 1886, p. 138.

3 Eugène Réaume, *Œuvres inédites de X. de Maistre*, Paris, Lemerre, 1877, t. II, p. 251.

4 Id., *ibid.*, t. II, p. 250-258, 21 nov. 1839.

Lorsque, à Genève, en 1832, Töpffer, sans nom d'auteur, publia *La Bibliothèque de mon Oncle* à quatre cents exemplaires [5], on ne tarda point à signaler des affinités entre l'auteur de l'opuscule et Xavier de Maistre. Ce dernier fut bientôt à même de juger. De Turin, en automne 1833, on lui envoya à Naples cette charmante nouvelle et trois opuscules, tous anonymes : *Un Dîner d'Artistes, Le Presbytère* et *La Peur.* Xavier de Maistre était enchanté : il découvrait un frère. Il écrivit à Hüber-Saladin, qui habitait Genève, pour lui demander le nom du conteur anonyme : « Je vous prie de lui dire que, malgré sa supériorité en *flânerie,* j'ai quelques droits en ma qualité de *flâneur* reconnu de faire sa connaissance [6]. » En réponse à ces mots aimables, Töpffer envoya son original petit *Traité du Lavis à l'encre de Chine,* œuvre pleine de boutades sur l'art, mais qui tient peu les promesses du titre. Pour le remercier, Xavier de Maistre lui offrit une authentique plaque d'encre de Chine. Les choses en restèrent là : on échangeait des cadeaux, mais non des lettres.

Lorsqu'en 1838, Xavier de Maistre alla à Paris pour la première fois de sa vie, il s'aperçut, non sans une certaine surprise, qu'il était connu et lu. Un jeune éditeur, Gervais Charpentier, qui à ce moment se lançait, inaugurait sa collection de petits volumes in-18 qui, remplaçant les grands et coûteux in-8°, allaient révolutionner la librairie. Le prix de vente descendait à trois francs cinquante, et tel il demeura durant trois quarts de siècle. Cet homme entreprenant tenait évidemment à mettre l'écrivain savoyard dans sa collection. Comme il lui demandait s'il n'avait point quelques inédits sous la main, Xavier de Maistre, à court de textes, lui proposa d'ajouter à ses opuscules des opuscules qu'il *aurait aimé* avoir faits : ceux de Rodolphe Töpffer. Il s'offrit à vanter dans un avertissement les œuvres du nouveau venu. Charpentier consentit de bonne grâce, d'autant plus qu'il avait lu avec plaisir *La Bibliothèque de mon Oncle* dans le *Journal de Genève.* Cette nouvelle avait déjà, dans *Les Veillées d'Hiver,* paru sous le pseudonyme de M... de Genève, au milieu de Soulié, de Nodier et de

5 *La Bibliothèque de mon Oncle,* Genève, Imprimerie de la Bibliothèque universelle, 1832.

6 Xavier de Maistre, *Œuvres inédites,* avec une étude et des notes par Eugène Réaume, Paris, Lemerre, 1877, t. II, p. 161. — Cette lettre est mal datée par Réaume.

Dumas, et cette contrefaçon, dont Charpentier était en partie responsable, avait fort irrité Töpffer.

Xavier de Maistre s'empressa d'écrire à Rodolphe Töpffer pour lui faire part du projet et lui demander de nouveaux opuscules. Un peu plus tard, Xavier de Maistre reçut quelques-uns des contes qui allaient constituer *Les Nouvelles genevoises.*

Ces productions apportaient d'autres témoignages d'affinités entre les deux écrivains. Cependant certaines longueurs, des détails un peu triviaux, des tournures non reçues à Paris, ne laissaient pas de choquer Xavier de Maistre et son éditeur. Ainsi un troisième chapitre de *L'Héritage,* assez amusant par ailleurs, suspend cavalièrement l'action et empoigne le lecteur au collet. Xavier de Maistre en conseilla la suppression. Töpffer avait entouré *La Bibliothèque de mon Oncle* des *Deux Prisonniers* et d'*Henriette* et avait intitulé sa petite trilogie *Histoire de Jules.* Bien que maints détails et maints traits pleins de relief lui plussent dans ces deux contes, Xavier de Maistre, peut-être sous l'influence de son éditeur, les trouva déparés par des fautes de goût et d'inutiles digressions et proposa que l'on s'en tînt à *La Bibliothèque de mon Oncle.* Xavier de Maistre nous paraît bien délicat. Il reproche également à l'auteur l'emploi malencontreux de « flâner », celui un peu prématuré de « si possible [7] ». Mais Rodolphe Töpffer se prêtait de bonne grâce à toutes ces corrections.

Sainte-Beuve profita du séjour de Xavier de Maistre à Paris pour le questionner. L'auteur était connu : il ne s'agissait en somme que de consacrer son talent. Enfin, le 1er mai 1839, une étude sur Xavier de Maistre parut dans la *Revue des Deux Mondes* : une vingtaine de pages pénétrantes qui jettent une fine lumière sur l'auteur du *Voyage autour de ma Chambre.* Malheureusement, le romancier de *Volupté,* sans y mettre, semble-t-il, de mauvaise foi, avait transformé en bonne fortune un peu troublante, un amour peu compliqué de Xavier de Maistre pour une belle veuve d'Aoste, événement que, de toute façon, il aurait dû garder secret. Xavier de Maistre fut blessé jusqu'au sang et ne pardonna jamais. Comme si cela ne suffisait pas, à la fin de son étude,

[7] Xavier DE MAISTRE, *Lettres inédites à son ami Töpffer,* Genève, Skira, 1945, p. 15, 17, 18, 43.

Sainte-Beuve, peut-être à la demande de Charpentier, glissait un mot sur une contrefaçon prochaine d'œuvres de Töpffer qui avaient plu à de Maistre et qui pouvaient, malgré quelques taches, être livrées au public parisien. Cette annonce, en soi inoffensive, choqua Xavier de Maistre. Elle enchantait pourtant Töpffer : un simple mot du grand critique ne valait-il pas des pages de ses confrères ?

La contrefaçon prit du temps à paraître. Il ne déplaisait sans doute pas à Charpentier d'impatienter un peu ses clients. Comme pour assurer la vente, une étude remarquable de Sainte-Beuve parut dans *La Revue des Deux Mondes* du 15 mars 1841. Charpentier la trouva peu de son goût qui, comme nous l'apprend Xavier de Maistre, comptait sans doute la placer en tête des œuvres de Töpffer. Xavier de Maistre, qui se souvenait de l'indiscrétion, se moquait des phrases entortillées du critique. Comment pouvait-on être si difficile...

Entre temps, Rodolphe reçut d'autres propositions et, en 1840, publia chez Cherbuliez des *Nouvelles et Mélanges.* Enfin, en 1841, les opuscules de Töpffer parurent chez Charpentier sous le titre *Les Nouvelles genevoises.* La lettre que l'éditeur avait demandée à Xavier de Maistre pour introduire ses œuvres, se trouvait là en manière de préface, sans que l'on eût consulté l'auteur. Celui-ci raconte son voyage à Paris et, avec une réserve aristocratique, ne parle de Töpffer qu'au tout dernier paragraphe. Le recueil obtint un vif succès et fut plusieurs fois réédité. Plus tard, Xavier de Maistre demanda à Töpffer de supprimer cette lettre.

Le texte de l'édition Charpentier respecte assez celui de Töpffer. Les corrections que proposait Xavier de Maistre n'étaient pas toutes inutiles, mais on pouvait après tout leur reprocher d'être du Xavier de Maistre, non du Rodolphe Töpffer. Comparons toutefois certains paragraphes de l'édition Charpentier avec les paragraphes correspondants de l'édition Dubochet, qui ne passa pas sous le peigne de Xavier de Maistre. Nous utiliserons le texte de l'édition Cailler-Skira qui d'ailleurs, en l'occurrence, reproduit celui de l'édition Dubochet. C'est ainsi que nous lisons :

> Je mangeais donc ma côtelette. Quand elle fut mangée, comme l'appétit m'avait quitté, je devins impatient de voir se terminer ce repas

que mes heureux hôtes prolongeaient au contraire, et non pas seulement en coups de dents [8].

Ces détails physiologiques durent choquer l'aristocrate savoyard. Il transforme :

Je mangeais donc ma côtelette. Quand elle fut mangée, comme l'appétit m'avait quitté, je devins impatient de voir se terminer ce repas que mes heureux hôtes prolongeaient au contraire, et non pas seulement en propos [9].

Cette version édulcorée pourra circuler parmi les nobles relations du faubourg Saint-Honoré. Mais que lit-on un peu plus loin ?

Il y avait bon feu; je sortis mon cure-dent. Après la démangeaison, je ne connais rien comme le cure-dent pour aider les heures à couler. Sans le cure-dent, il y a ce grand moment de la journée qui s'écoule entre le dîner et les réunions du soir dont je ne saurais absolument que faire. Toutefois, c'est là un de ces passe-temps qu'il est plus séant de goûter que de décrire [10].

Xavier de Maistre fut de cet avis et supprima la longue apologie du cure-dent.

Il y avait bon feu. Je tirai mon cure-dent : pour moi c'est le cigare. Tout en me récréant ainsi, je songeais à mon ami le père de famille [11] [...].

Un grand éditeur a publié *Les Nouvelles genevoises.* Grâce à Xavier de Maistre, Paris a consacré le talent de Töpffer. Xavier de Maistre a découvert en Töpffer un autre lui-même. Pourrons-nous, de notre côté, découvrir chez Töpffer quelques traces d'emprunt ?

* * *

Lorsque Töpffer publia *La Bibliothèque de mon Oncle,* on lui trouva un air de parenté, non seulement avec Xavier de Maistre, mais avec Sterne [12]. Il connaissait sans doute cet auteur, fort lu au XVIII^e siècle, et la Genève du jeune Töpffer se piquait d'une certaine anglomanie. La main artiste de Töpffer se plaisait naturellement, durant les voyages, à tracer le relief et la couleur des montagnes, des défilés, des rocs moutonnés : toute la Suisse pittoresque. Sterne, ce voyageur uniquement préoccupé de psychologie, a pu l'engager à causer

8 *L'héritage,* dans *Les Nouvelles genevoises,* Genève, Skira-Cailler, 1942, t. I, p. 210.
9 *Les Nouvelles genevoises,* Paris, Charpentier, 1848, p. 243-244.
10 *L'héritage,* dans *Les Nouvelles genevoises,* Genève, Skira-Cailler, 1942, t. I, p. 212.
11 *Les Nouvelles genevoises,* Paris, Charpentier, 1848, p. 244.
12 Auguste Blondel, *Rodolphe Töpffer,* Paris, Hachette, 1886, p. 69.

avec les servantes de village, à interroger les murs des auberges et à mêler à une Suisse pittoresque, une Suisse familière et humaine. Ce Genevois au franc parler et aux coudées franches, allait à cet art par toutes les pentes de son esprit, mais il fallait peut-être un choc de l'extérieur. Si nous entrons maintenant dans les détails, nous trouverons chez Töpffer une façon de classer les touristes, qui peut se souvenir de Sterne [13].

Mais de toute façon, Töpffer lisait Sterne à travers Xavier de Maistre. *Le Voyage autour de ma Chambre* n'est pas autre chose qu'un *Sentimental Journey* français. Quand Sterne dit d'une manière respectable des choses fort scabreuses, son humour est aussi britannique que le plum-pudding. Il se moque de la « respectability » anglaise, mais il satisfait aussi à la respectability, en cachant ses indécences. L'ironie française veut plus de liberté et de simplicité : et c'est avec la meilleure grâce du monde que rit la petite muse de Xavier de Maistre. Sterne n'est pas, tant s'en faut, toujours sincère. Successivement, et selon son bon plaisir, il rit aux éclats et verse des *torrents* de larmes. Il ne cherche qu'à nous provoquer par les moyens extrêmes. Xavier de Maistre sourit et s'attriste en même temps, avec une touchante indécision. Sterne est un littérateur : Xavier de Maistre est un amateur au meilleur sens du mot. Sterne feint de causer avec son lecteur, alors qu'il s'écoute parler. Une chaude intimité s'établit entre nous et Xavier de Maistre, malgré sa pudique réserve. Sterne traverse la Manche pour voir des horizons frais, mais lors même qu'il cesse de bouger, sa pensée voyage : telle scène dans une chaise de poste est une minute exquisement prolongée. Xavier de Maistre fera germer ce voyage statique et voyagera quarante-deux jours autour de sa chambre : telle sera son expédition sentimentale.

Rodolphe Töpffer apprit de l'écrivain savoyard à observer la vie de sa fenêtre. Il écrit dès les premières pages des *Deux prisonniers* : « Avocat ou ministre, pensez-vous que celui de la petite chambre n'aura pas une manière autre que celui du seuil [14]. » De sa petite chambre,

[13] *Voyage autour du Mont Blanc*, dans *Nouveaux Voyages en zigzag*, Paris, Garnier, 3e éd., 1864, p. 82-83, 290-292.

[14] *Les deux prisonniers*, dans *Les Nouvelles genevoises*, Genève, Skira-Cailler, 1942, t. I, p. 12.

Rodolphe Töpffer entendra gémir un prisonnier. Une légèreté d'écolier l'y enfermera, tout comme Xavier de Maistre fut mis aux arrêts. De sa fenêtre encore, il verra la belle Juive. Xavier avait inventorié sa bibliothèque. Dans la bibliothèque de son oncle, Rodolphe Töpffer découvrit et palpa de précieux elzévirs et c'est dans un dictionnaire qu'il lut la triste histoire de la première Héloïse. La pensée de Xavier cabriolait sans cesse : celle de Töpffer quitte volontiers un paradoxe pour un hanneton. A chaque moment, on sent qu'il veut nous dire : « Et quelle charmante manière de travailler, que cette manière de perdre son temps [15] ! » Les trois nouvelles de *La Bibliothèque de mon Oncle* s'intituleraient volontiers : *Voyages en zigzag autour de ma chambre.*

Mais, somme toute, Rodolphe Töpffer goûtait plus les voyages en zigzag dans la nature que dans sa chambre. Et cela nous oblige à chercher d'autres traces d'emprunts. On connaît les charmantes dissertations du *Voyage autour de ma Chambre* sur l'âme et la bête ou l'*autre.* En 1833, quelques jours avant son départ pour la Grande Chartreuse, Töpffer remarquant la folle distraction de ses élèves, recourra à la terminologie du conteur savoyard, mais s'embrouillera quelque peu : « Ainsi, pendant que l'*autre* est absent, c'est réellement la bête qui grammatise [16]. »

Xavier de Maistre avait écrit dans *Le lépreux de la cité d'Aoste* l'histoire d'un réprouvé que la société isole. Cette nouvelle avait vivement ému Töpffer. Dans *Le Grand Saint-Bernard,* il fait un brin de cour à une jeune fille sortant du Sacré-Cœur, et comme il passe par Aoste, mêlant la littérature au flirt, il lui fait sentir toute la beauté du célèbre récit [17]. Et lui aussi fut tenté par la peinture du réprouvé. Déjà, dans *Les Deux prisonniers,* il avait fait converser un écolier en pénitence avec un véritable prisonnier. Mais la *Traversée* s'inscrit, ainsi que le notait Sainte-Beuve, dans le sillage du *Lépreux de la tour d'Aoste* : un bossu roule sa bosse en Amérique et remarque combien l'on y traite les Noirs en esclaves.

15 *La bibliothèque, ibid.,* p. 61.

16 *Voyage à la Grande Chartreuse,* dans *Nouveaux Voyages en zigzag,* 3e éd., Paris, Garnier, 1864, p. 1.

17 *Le Grand Saint-Bernard,* dans *Les Nouvelles genevoises,* Genève, Skira-Cailler, 1942, t. II, p. 140-141.

On se souvient de l'Elisa du *Sentimental Journey*, que Sterne ne réussit pas à oublier, malgré ses infidélités d'amant. Nous trouvons une Elisa dans l'*Expédition nocturne*, qui d'ailleurs ne fait que passer. Töpffer, de son côté, intitulera une idylle fort triste *Elisa et Widmer*. C'est sur ce fil extrêmement ténu qu'il convient de clore le chapitre des influences : Töpffer avait trop d'originalité pour imiter Xavier de Maistre et d'ailleurs, pourquoi imiterions-nous les personnes qui nous ressemblent ?

* * *

Lorsque, dans sa première lettre à Rodolphe Töpffer, Xavier de Maistre écrivait : « ... Il me semble avoir droit à quelque intérêt de votre part et à une sorte de parenté littéraire qui me flatteroit infiniment si vous ne la désavouez pas [18] », il ne tenait compte que des affinités. Il y avait aussi des divergences et des oppositions, et telles que personne ne s'avisera jamais de confondre une ligne de Töpffer avec une ligne de Xavier de Maistre.

C'étaient deux Allobroges, fils du Rhône et des Alpes. Xavier de Maistre naissait à Chambéry, Töpffer à Genève. Ce naturel de montagnards n'est peut-être pas étranger à leur commune robustesse, à leur honnêteté, et ce même naturel les rendit pour une part réactionnaires en politique comme en littérature. Ni l'un ni l'autre n'était Français, mais de l'un et de l'autre, le français était la langue maternelle. La famille de Xavier de Maistre, originaire du Languedoc, avait longtemps séjourné à Nice. Il habita l'Italie une dizaine d'années : il est amusant de noter que Joseph de Maistre dut débarrasser le style de son frère de certains italianismes. Ce cadet si bien doué joignait à l'élégante précision française toute la finesse italienne, et Stendhal l'avait noté avec sa clairvoyance habituelle [19]. Töpffer, par ses origines, était aux trois quarts allemand, mais comme il l'avoue lui-même [20], il parlait médiocrement la langue de ses pères : c'est un cas entre mille d'assimilation genevoise. Frère de Joseph, Xavier ne pouvait qu'être

[18] Xavier de Maistre, *Lettres inédites à son ami Töpffer*, Genève, Skira, 1945, p. 12.

[19] Stendhal, *Correspondance*, publiée par Paupe et Cheramy, Paris, Bosse, 1908, t. II, p. 388-396.

[20] *Voyage autour du Mont Blanc*, dans *Nouveaux Voyages en zigzag*, Paris, Garnier, 1864, p. 255.

catholique; il le fut après une jeunesse un peu tiède. Rodolphe Töpffer croyait au Christ de Calvin. Xavier de Maistre appartenait à l'aristocratie savoyarde. Le père de Töpffer, peintre de talent qui enseigna le dessin à l'impératrice Joséphine, s'était fait tout seul. Xavier de Maistre peignait avec grâce et minutie. Rodolphe Töpffer était un dessinateur de premier ordre, auquel on n'a peut-être pas encore rendu suffisamment justice. Non content de peindre, durant ses loisirs, Xavier de Maistre se livrait à des recherches et à des expériences de physique. On l'eût certainement dirigé de nos jours plutôt vers une carrière scientifique que vers une carrière militaire. Les spéculations abstraites à la manière de Joseph de Maistre ne sont pas son fait. Il se rend difficilement à l'axiome de son ami Töpffer : l'artiste transforme. Pour lui, l'artiste ne cesse jamais d'imiter [21]. Il a raison, mais il n'explique pas l'œuvre d'art. Töpffer, à ses heures excellent esthéticien, aurait pu lui dire que l'artiste, imaginant un monstre, n'imaginera pas en réalité un être neuf, mais un être qui ressemble à la fois au bélier, au poisson, au lézard : la transformation ne vient que lorsque la pensée pétrit la matière. L'esprit court et précis de Xavier de Maistre ne pouvait comprendre cela.

Il reste le type accompli de l'amateur, mieux encore de l'honnête homme. Il fallait toute la ténacité de son grand aîné, pour qu'il se décidât à publier. Ses lettres à l'éditeur Charpentier sont beaucoup plus d'un ami que d'un littérateur. Il ignora toute sa vie l'orthographe et la ponctuation. Sa langue, sans apprêt, s'apparente à celle de Stendhal et de Mérimée, si l'on veut oublier certaines préciosités du *Voyage autour de ma Chambre.* Il ne cultive pas les « concetti » comme l'auteur des *Soirées de Saint-Petersbourg.* Court vêtue, analytique, abstraite, sa petite phrase retarde sur la période romantique. Comme il a fréquenté la société de Turin et de Saint-Petersbourg, villes autrefois françaises par leurs élites, il fut puriste, presque sans le vouloir.

Le rire, ni le tragique ne s'étalent jamais chez Xavier de Maistre. Un certain atticisme arrondit tout avec bonhomie :

> N'importe, je vais, descendant le sentier rapide de la vie, sans crainte et sans projets, en riant et en pleurant tour à tour, et souvent à la fois,

21 Xavier DE MAISTRE, *Lettres inédites à son ami Töpffer*, Genève, Skira, 1945, p. 83.

ou bien en sifflant quelque vieux air pour me désennuyer le long du chemin [22].

Dans *La Jeune Sibérienne*, la naïveté de l'auteur égale vraiment celle de son héroïne. C'est le premier en date et aussi le plus sensible des conteurs réalistes.

Töpffer est un écrivain moins pur, mais aussi plus coloré, et combien contrasté. Tel livre nous donne le fou rire, tel autre veut nous édifier à tout prix. *Le Presbytère* et *Rosa et Gertrude* ressemblent quelquefois à des idylles de Gessner : un peu comme M. Jabot, les personnages *croient devoir* trop bien parler et ils meurent longtemps. Sur certaines pages du *Presbytère*, on sent planer l'ombre du grand Calvin. Il serait intéressant de comparer *Le Presbytère* à *La Symphonie pastorale*, autre œuvre protestante : comme chez Töpffer, un pasteur recueille un enfant abandonné et le fond de scène est également alpestre et suisse. Ce sont des œuvres où la vertu étouffe. Pourtant un malin critique remarquait que *Rosa et Gertrude*, le roman le plus édifiant (!), rappelait assez dans ses débuts *Les Liaisons dangereuses* [23].

Il y a en Töpffer du protestant refoulé. Si, au contraire de Xavier de Maistre, il ne rit et pleure que rarement à la fois, c'est que le rire le délivre du sentiment, de la vertu, prise dans son acception le plus strictement genevoise. Il faut toute la contrainte de la Réforme pour que, par réaction, le ressort éclate avec une telle force. Dans les albums de caricature, chefs-d'œuvre trop peu connus, ample comédie genevoise aux cent actes divers, toutes les formes du comique explosent, et parfois même d'assez gauloises, comme dans *Le docteur Festus* : en ce dernier album, un critique à teinture psychiatrique ferait, avec un peu d'imagination, d'indiscrètes découvertes...

L'abbé Relave, qui est un délicat [24], trouve ces caricatures d'importance secondaire. On comprend qu'elles déconcertent dès le départ un lecteur français, mais qu'il sache persévérer... Un grain de folie, une fantaisie quelque peu lunatique, de l'astrologie à la manière de Hoffmann : voilà, si l'on veut, l'apport de l'Allemagne. Des elfes et des

22 Xavier DE MAISTRE, *Expédition nocturne autour de ma Chambre*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Charpentier, 1844, p. 178-179.

23 Pierre COURTHION, *Genève ou le portrait des Töpffer*, Paris, Grasset, 1936, p. 216.

24 Abbé RELAVE, *La Vie et les Œuvres de Töpffer*, Paris, Hachette, 1886, p. 40-41.

lutins bondissent par moments dans l'œuvre de Töpffer, et c'est la gloire de la Suisse, pays à la fois allemand, français et italien, de nous offrir les amalgames les plus étranges et les plus savoureux.

Si la langue de Xavier de Maistre est une langue d'aristocrate, celle de Töpffer emprunte volontiers au vocabulaire des halles et des brasseries. Quand on écrit de la plume la plus exquise :

> Où est maintenant celui qui agitait tes cheveux noirs, Elisa, lorsque assise auprès de moi sur les bords de la Doire, la veille de notre éternelle séparation, tu me regardais dans un triste silence [25] ?

On doit répugner plus d'une fois aux aspérités et aux trivialités d'une langue saine, mais démocratique. C'est avec un évident manque de compréhension que Xavier de Maistre écrivait à la vicomtesse de Marcellus : « Si cet homme avait reçu une éducation plus distinguée et plus soignée, ses ouvrages auraient doublé de prix [26]. »

La langue de Töpffer est d'ailleurs plus savante qu'elle n'en a l'air. Töpffer avait longtemps fréquenté Rabelais, Montaigne, Courier et il a pastiché avec assez de bonheur la langue du XVI^e siècle. Il innovait, lorsque dans *Le Presbytère*, avec beaucoup de doigté, et sans jamais égarer un lecteur français, il fit parler Reybaz dans le vigoureux idiome des villages romands, et Champin dans celui du petit peuple genevois. Töpffer y annonce Ramuz et il serait intéressant de savoir jusqu'à quel point il a pu influer sur l'art du grand romancier. On ne peut toutefois donner complètement tort à Xavier de Maistre. Si la langue des *Voyages en zigzag* est presque toujours bien liée et savoureuse comme la meilleure des fondues suisses, celle des *Nouvelles genevoises* mêle de façon fort composite de vertes expressions aux vieux clichés défraîchis du style classique.

* * *

A la fin de ce petit inventaire qui met en balance les oppositions et les ressemblances, devons-nous dire comme cet abbé de Saint-Réal que Töpffer citait dans sa préface aux *Voyages et Aventures du docteur Festus* : « Dans deux choses d'ailleurs semblables, ce qu'elles ont de

[25] Xavier de Maistre, *Expédition nocturne autour de ma Chambre*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Charpentier, 1844, p. 168-169.

[26] Xavier de Maistre, *Lettre du 19 janvier 1840 à la vicomtesse de Marcellus*, dans *Œuvres inédites*, Paris, Lemerre, 1877, t. II, p. 128-129.

différent change beaucoup ce qu'elles ont de semblable [27]. » Xavier de Maistre et Rodolphe Töpffer se sont aimés et estimés. Le frère du grand théocrate a accepté de dialoguer avec le citoyen de « la parvulissime république ». Le cœur a parfois de fines antennes, mais il ne fallait rien moins que l'œuvre d'art, plus indiscrète que la plus cynique confidence, pour que deux esprits aussi différents découvrissent entre eux des points de contact...

Jean MÉNARD.

## PRINCIPALES SOURCES.

BERTHIER, Alfred, *Xavier de Maistre, étude biographique et littéraire*, Lyon, Emmanuel Vitte, [s.d.]; en particulier p. 161-169.

BLONDEL, Auguste, avec la collaboration de Paul MIRABAUD, *Rodolphe Töpffer, l'écrivain, l'artiste et l'homme*, Paris, Hachette, 1886; en particulier p. 139-151.

BONNEFON, Paul, *Xavier de Maistre, lettres inédites*, dans *La Revue d'Histoire littéraire de la France*, octobre-décembre 1909, p. 691-733.

MAISTRE, Xavier de, *Œuvres inédites*, avec une étude et des notes par Eugène RÉAUME, deux volumes, Paris, Lemerre, 1877.

— *Lettres inédites à son ami Töpffer*, recueillies et accompagnées de notes par Léon-A. MATTHEY, Genève, Skira, 1945.

RELAVE, Abbé, *La Vie et les Œuvres de Töpffer*, Paris, Hachette, 1886; en particulier p. 137-138.

SAINTE-BEUVE, *Le comte Xavier de Maistre*, dans la *Revue des Deux Mondes*, mai 1839, p. 297-315.

— *M. Rodolphe Töpffer*, dans la *Revue des Deux Mondes*, mars 1841, p. 838-865.

27 *Voyages et aventures du docteur Festus*, dans *Les Nouvelles genevoises*, Genève, Skira-Cailler, 1942, t. III, p. 11.

# *Les arts et l'aisance*

---

Durant mon adolescence, à cette époque de la vie où nous ébauchons bien des projets d'avenir, je faisais le rêve de devenir avocat. A ce moment, j'avais un goût très marqué pour prendre la parole..., la garder et combattre pour tout ce qui me semblait avoir de l'importance. Je me sentais aussi désignée à la défense de toutes les bonnes causes qui se présentaient.

La Providence n'a pas voulu que je fusse avocat, mais elle m'a forcée à batailler tout au long de ma vie pour des causes très grandes et avec le même outil que celui que j'aurais employé si j'avais réalisé mon rêve.

Et c'est d'une de ces causes dont il sera question dans cet article.

Les peuples sont actuellement aux prises avec des problèmes vitaux qu'ils essayent de résoudre par tous les moyens qui leur semblent répondre à la situation. Et dans la reconstruction des nations il y a un fait très important : celui qui veut que le capital humain se remplace chaque jour, sans cesse, et qu'il est susceptible, par conséquent, de renouvellement profond dans son esprit autant que dans son corps.

C'est une admirable ressource parce qu'elle permet, moyennant une discipline intelligente et persévérante, de corriger les données fausses d'un peuple et de lui redonner le sens des valeurs humaines. Que lui faut-il pour cela ? Une seule chose : qu'il se laisse élever !

C'est par là que « Dieu a fait les nations guérissables », dit la Révélation. Pour rétablir les nations affaiblies, malades, il faut des hommes !

Et c'est le but de l'éducation de former des hommes. Si on y réussit, on atteint pour un peuple : une force, une richesse réelle et de belles garanties d'avenir. Car les nations ne valent que dans la mesure où chaque individu atteint son maximum de valeur humaine et de rendement individuel.

C'est l'éducation qui, par l'influence décisive qu'elle exerce sur l'enfant et sur la famille, éléments primitifs de toute société, fait les

mesures domestiques, inspire les vertus sociales et prépare des miracles inespérés de restauration intellectuelle, morale et religieuse.

Mais il ne s'agit pas ici d'instruction pure, c'est-à-dire de cette accumulation de données historiques que l'esprit humain mémorise au lieu de raisonner et de sentir. Car, dit le grand pédagogue que fut Montaigne, « savoir, c'est savoir juger ».

Et nous interprétons cette phrase ainsi : que tout en éducation doit être subordonné à la formation de l'homme moral. C'est la perfection de l'homme que de posséder un jugement droit, éclairé par des principes sûrs et une discipline de l'esprit et du corps. Selon Montaigne, former un corps sain qui sache se plier le plus facilement possible aux ordres de la volonté, et un esprit droit qui juge avec sagesse, ce sont les deux moyens de former une volonté forte, un cœur bon.

L'importance de l'éducation pour la vie d'un peuple est telle que l'attention qu'on y apporte doit primer sur toutes les activités nationales. C'est la base de l'édifice : tout l'équilibre, la solidité et l'harmonie de sa structure dépendent directement de sa stabilité.

Et sont chargés de cette édification, les foyers et les écoles. Mais les plus responsables sont les parents. Leur mission d'éducateur est d'importance primordiale. Actuellement on se rend compte d'une façon très active de la tâche des mères à cet effet.

L'éducation de la femme devient, par le fait même, le devoir premier des peuples qui veulent être forts. Cette éducation doit tendre intensément à préparer la mère de demain aux vertus et aux tâches complexes de la vie familiale. C'est l'objectif essentiel de l'enseignement des sciences ménagères.

Je ne voudrais pas qu'on pense que je veux surtout faire l'apologie de l'enseignement ménager comme tel; non pas. Ce qui me préoccupe avant tout, c'est la formation de la jeune fille orientée de façon à ce qu'elle soit en mesure plus tard de jouer convenablement le plus grand des rôles. Sa formation afin qu'elle se réjouisse une fois devenue mère, de la confiance que Dieu met en elle lorsqu'il lui assigne la réalisation d'une partie choisie de ses plans providentiels, l'éducation. Et cette formation, je le répète une fois de plus, doit commencer avant tout à la

maison, dans la famille; mais si, pour une raison quelconque, on ne peut la réaliser comme on le voudrait dans le milieu familial, il faut des écoles prêtes, elles, à accomplir ou à continuer le travail en profondeur.

Dans une allocution qu'il prononçait il y a quelque temps sur les devoirs de la femme, Sa Sainteté le pape Pie XII disait : « Le rôle de la femme ne peut être improvisé. L'instinct maternel, en elle, est un instinct humain, non déterminé par la nature jusque dans ses plus petits détails d'application. Une éducation adaptée au sexe de la jeune fille devient donc une condition nécessaire de sa préparation et de sa formation à une vie digne d'elle. »

A cette fin correspondent les écoles de sciences ménagères, c'est Sa Sainteté qui parle ! « Écoles qui ont pour but de faire de la jeune fille d'aujourd'hui l'épouse et la mère de demain. Combien dignes de louanges et d'encouragements sont ces maisons ! Elles constituent un des moyens par lesquels votre instinct maternel et votre zèle auront le plus d'influence et le plus d'extension, un des moyens les plus précieux aussi parce que le bien que vous y faites se propage à l'infini, en préparant vos propres élèves à le transmettre à leurs futures élèves ou à leurs futurs enfants à qui elles feront le bien que vous leur aurez fait. »

Les écoles de sciences ménagères mentionnées et félicitées par Sa Sainteté : quelle consolation et quel encouragement ! Quel juste triomphe à l'égard de certaines personnes ! Celles qui ont fait la moue sur les sciences ménagères comme sur un enseignement qui représentait à leurs yeux tout au plus une sorte de spécialisation nouvelle pour les jeunes filles *sous-douées* du pays.

Les pionniers et les pionnières de cet enseignement se réjouiraient avec raison de voir enfin les sciences ménagères confirmées en grâces par le témoignage le plus *conscient* et le plus *averti* qui soit : celui de Sa Sainteté le pape ! C'eût été une récompense méritée pour ces apôtres de ne plus voir l'école des sciences ménagères la parente pauvre des « sciences bien », mais plutôt comme une enfant de la maison, la première de toutes, par le lien du sang, du cœur et de l'esprit.

Ces apôtres qui, il y a quelques décennies, trouvant que les programmes d'études féminins ne répondaient pas assez complètement

aux tâches et aux devoirs spéciaux de la femme, voulurent créer une forme d'éducation adaptée à l'orientation professionnelle de la jeune fille, c'est-à-dire la préparation au rôle d'épouse et de mère. Le projet rencontra bien des obstacles. Le snobisme, l'influence de programmes trop exclusivement culturels avaient à la longue créé un climat défavorable aux vertus et aux tâches familiales. Certains milieux adoptaient alors une attitude presque dédaigneuse pour les femmes qui vaquaient elles-mêmes aux soins de la maison, qui voyaient directement à la cuisine, à la couture, etc. Il semblait chic de ne pas s'occuper de ses enfants, de s'en remettre aux bonnes, même pour leur éducation.

On dut donc combattre nombre de préjugés, secouer bien des apathies, diriger des énergies, liguer des activités. Peu à peu, sous l'influence de précieux courants d'idées soutenues avec une ferveur entêtée, la contagion gagna du terrain.

Des écoles ménagères naquirent un peu partout et, ce qui valait mieux comme conquête, les sciences ménagères trouvèrent *droit de cité* dans les écoles et les pensionnats à côté des leçons de grammaire, d'arithmétique, de piano, etc. La cuisine devint « art culinaire », ce qui lui permit de prendre rang honorable près des matières distinguées du programme.

Le filage, le tissage, la couture, le tricot, etc., furent promus « arts domestiques » et, avec ces *titres de noblesse*, ils parurent enfin acceptables même aux jeunes filles de haute classe.

Cette nouvelle formule d'enseignement prit donc bien du temps à se concilier certains esprits; c'est qu'on sous-estimait, comme on l'a fait dans tous les pays, la valeur éducative du travail manuel; c'est aussi qu'on saisissait mal la portée profonde de la formation ménagère qui ne se limite pas à des travaux manuels. D'ailleurs, cette formation a enfin reçu la reconnaissance officielle de sa haute valeur : elle se vit décerner la toge universitaire.

En effet, deux universités de langue française, celle de Québec et celle de Montréal, donnent, depuis plusieurs années déjà, le baccalauréat en sciences ménagères et ce n'est pas une indiscrétion que de vous dire que les autorités de l'Université d'Ottawa se sont penchées avec une grande sollicitude sur cette branche de la formation, qu'elles en ont étudié avec soin les différents aspects et nous sommes autorisés à

croire que, dans un avenir rapproché, une nouvelle école viendra s'ajouter à la Faculté des Arts de l'Université d'Ottawa : l'École des Sciences ménagères qui décernera à son tour le baccalauréat.

Nous l'avons déjà mentionné et nous le répétons à nouveau, l'être humain est influencé d'abord et avant tout par l'atmosphère du foyer où il naît, qu'il habite durant sa période de formation, du foyer premier sanctuaire de l'éducation. Mais malheureusement trop souvent, la tendresse irréfléchie et imprévoyante des parents s'ingénie à éviter à leurs filles toutes contrariétés, tout travail et même jusqu'à la peine de penser. Ils les lancent dans la mêlée complètement ignorantes des choses de la vie, de ses lois, de ses profondes exigences et de ses cruelles réalités.

Les jeunes filles doivent être élevées à l'école de la vie qui seule peut éclairer leur âme et leur faire entrevoir les soucis et les charges de la responsabilité consciente. Et, à ce point de vue, il est nécessaire de les rappeler aux échéances prosaïques de la vie réelle.

Trop souvent l'imagination vagabonde et les rêves impondérés d'une pensée nébuleuse préparent des désillusions amères. Sans vouloir tuer certain instinct d'imagination de la jeune fille, ni détruire en elle toute une source de poésie, il importe néanmoins de développer son esprit positif, de tremper son âme d'énergie consciente, de l'armer pour les combats et les sacrifices de la vie, et de lui faire entendre la froide raison de l'expérience. Certes, cela pourra être chez certaines un réveil désenchanteur. Mais ne vaut-il pas mieux, quand il en est encore temps, opérer l'effondrement d'un excès d'illusions, faire s'évanouir des rêves capricieux, se dissiper de captivantes illusions du royaume des fées ? Le bon sens inné chez elle éclairera bientôt son jugement. Elle ne tardera pas à comprendre qu'elle n'est point en ce monde uniquement pour rêver, pas plus que l'homme en général n'a été créé pour philosopher.

Ces notions de base doivent se dégager de l'éducation générale reçue dans la famille aussi bien que de l'éducation scolaire. Et dans cette éducation scolaire, il ne faut pas oublier qu'en plus de l'éducation générale, il y a lieu de donner une éducation féminine spéciale ayant comme objectifs : *l'apprentissage en vue du gagne-pain* et *l'apprentissage en vue de la famille.*

Mon opinion personnelle, étayée de mon expérience dans le domaine de l'éducation, me fait affirmer qu'on ne saurait trop insister sur la nécessité de faire passer la jeune fille par toutes les étapes du cycle primaire avant de viser à d'autres cultures plus particulières. Ce cycle primaire ne comprend pas seulement le primaire élémentaire (les sept premières années du cours scolaire), mais aussi le complémentaire (8e et 9e années), le supérieur (10e, 11e) et même si possible la 12e année.

L'école a une mission très étendue. Véritable laboratoire d'humanité, elle doit tendre à développer à son maximum la personnalité propre de chaque être humain. Son œuvre est d'ouvrir et d'affiner les intelligences, d'accroître et de purifier le sens moral, de favoriser le plein épanouissement des facultés et des aptitudes de la jeune fille. Elle doit, en plus, cultiver l'esprit d'observation, montrant les causes et les effets de toutes choses, afin que plus tard, dans le cours de la vie, devenue femme, la jeune fille soit en état d'apprécier sainement autour d'elle les événements dont elle sera l'acteur ou le témoin. L'école, à mon sens, n'a de raison d'être que si elle devient un champ d'entraînement préparant l'adaptation de l'individu au milieu social et économique dans lequel il sera appelé à évoluer, à travailler et à lutter pour vivre. Sa tâche intégrale est donc d'instruire en tout et de tout, et de former la pépinière la plus florissante de femmes intelligentes, probes et éclairées, capables de fournir en échange le rendement de service le plus élevé.

L'éducation de base et l'instruction en général doivent tendre à développer le cerveau, à former le jugement, à enrichir l'esprit de la jeune fille, des connaissances nécessaires à l'adaptation de l'être au temps et au milieu; à permettre de s'améliorer et de poursuivre son perfectionnement illimité dans l'ordre moral et matériel. Cette instruction doit l'enrichir de clartés sur tout ce qu'elle a besoin de connaître dans le cours de son existence. Cette instruction doit être appropriée aux buts divers que les conditions sociales et les circonstances de la vie peuvent assigner à toute femme. Je le répète, nous ne sommes pas de ceux qui veulent fermer aux jeunes filles l'accès de la science ou de n'importe quelle profession.

Au contraire, nous trouvons qu'aucune branche du savoir humain ne peut être interdite à l'un des sexes et il doit être loisible à chacun de diriger son activité comme il l'entend et d'user de ses facultés suivant les dons qu'il a reçus de la Providence. Mais, de même que la haute science ne peut être chez l'homme l'apanage que d'une élite intellectuelle minoritaire, ainsi en sera-t-il de la femme.

Que les jeunes filles appelées à devenir un jour les compagnes d'hommes éclairés appartenant au monde des sciences, des arts, des lettres, des professions libérales, que ces jeunes filles, dis-je, reçoivent elles-mêmes les bienfaits d'une culture supérieure, qu'elles étudient les littératures, les mathématiques, les langues anciennes et modernes, nous ne trouvons rien à redire, à condition que l'éducation domestique en soit le complément indispensable. L'administration ménagère bien ordonnée n'absorbe jamais l'entière activité féminine. Ce sont l'ignorance, l'incapacité, l'absence de méthode, le manque d'organisation et une éducation superficielle qui entraînent les femmes à dissiper le plus précieux de leur temps en d'inutiles caquetages et en mille futilités.

Les occupations, même les plus absorbantes, relevant du royaume domestique, ne pourraient empêcher une femme intelligente de donner la mesure de cette intelligence, ni d'exprimer les plus grandes pensées.

Ce qui nuit à la famille, ce n'est pas la femme qui a reçu une haute culture intellectuelle, mais la femme « évaporée » qui ne voit dans le mariage qu'une assurance contre l'avenir et qui, incapable de travail, ignorant la valeur de l'argent, importune son mari de ses exigences et l'use à satisfaire ses prodigalités.

Ce qui ruine la famille, c'est la désœuvrée, qui ne trouvant en soi aucune ressource, dissipe sa vie et consume sa santé dans les futiles plaisirs mondains. L'homme, d'ailleurs, trouvera toujours un précieux profit, à unir aux destinées de son existence, une compagne cultivée. L'ignorance des jeunes filles ou une instruction insuffisante apportent l'incompréhension, séparent souvent l'homme et la femme et creusent entre eux un abîme chaque jour plus profond, de préjugés, de malentendus et d'erreurs.

L'éducation de base de la jeune fille devrait donc en faire un être actif et pensant, une individualité puissante au corps robuste et sain,

une personne raisonnable au jugement juste et pondéré, une entité consciente d'une moralité non tortueuse mais droite.

Une déficience dans la culture de base chez la femme risque, à mon sens, d'apporter une perturbation plus grande dans sa vie et dans la vie de la société qui l'entoure, précisément en raison de l'éducation féminine spéciale à laquelle elle a droit dans son *apprentissage en vue du gagne-pain* et surtout dans son *apprentissage en vue de la famille*, à cause du rôle qu'elle est appelée à jouer dans la culture de base d'autres êtres humains.

Donc, en développant l'instruction féminine dans tous les domaines, on renforce le capital intellectuel de la nation, ce qui est très utile pour la collectivité présente et d'un avantage supérieur encore pour les générations futures.

Mais l'éducation féminine doit être rationnelle et se fonder sur la réalité des faits.

Aujourd'hui, la jeune fille, dans toutes les classes de la société, travaille hors du foyer. On ne peut revenir au temps où elle attendait sagement chez elle la venue du prince charmant. Une population plus intense où les jeunes gens se connaissent peu, l'amène à sortir du cadre familial si elle veut rencontrer un mari. Fini le temps où la femme qui ne se mariait pas demeurait au foyer paternel et aidait les frères ou sœurs mariés à élever leurs enfants. La plupart des logis, trop petits, dans nos villes surtout, font que les couples s'établissent chacun chez eux et c'est mieux ainsi. Les « tantes » se débrouillent et gagnent leur vie. C'est le souci du gagne-pain quotidien pour lequel elles doivent être préparées.

En plus de ce souci, il y a l'obligation, de plus en plus urgente, pour la femme, de se préparer afin de pouvoir jouer un rôle dans la vie sociale et politique, « afin de répondre, dit Pie XII, comme il convient aux naturelles exigences et aux véritables intérêts de [son] sexe ».

C'est ainsi que les mille et une exigences et circonstances de notre vie moderne conduisent la jeune fille à travailler. C'est la réalité d'un fait. Ce n'est pas à nous, je crois, de discuter du bien-fondé de cette situation. Il s'agit simplement de préparer la jeune fille à faire face aux obligations qui l'attendent.

Que deviendra-t-elle si on l'a uniquement préparée à rester au foyer ? D'ailleurs, même celle qui se marie n'est pas assurée de n'avoir pas plus tard à gagner sa vie. Il y a celle qui devient veuve, avec un et même plusieurs enfants à charge; il y a celle qui est forcée de travailler pour assurer la subsistance de la famille, parce que le mari est devenu incapable de le faire lui-même.

Nous basant sur cette réalité des faits, nous disons que toute jeune fille a le droit, en tant que personne humaine, de recevoir une éducation qui tienne compte de ses aptitudes et lui fournisse les chances voulues de les faire valoir : *l'apprentissage en vue du gagne-pain.* L'apprentissage donc qui rendra toute femme apte à subvenir à ses besoins par l'exercice d'un métier, d'une profession, d'une carrière honorable et rémunératrice.

On aura donc divers types de femmes. D'abord le type intellectuel et le type des organisatrices, des réalisatrices, dans des champs d'action qui, de droit et de fait, relèvent de la femme. Ces femmes sont aptes à penser aux problèmes du moment, à prévoir ceux de l'avenir et à suggérer des solutions; elles doivent aussi être en mesure de savoir appliquer ou faire appliquer ces solutions. Elles sont les ingénieurs civils féminins du monde social. Les femmes de ce calibre doivent accéder aux études universitaires.

Il faut également des professionnelles dans le domaine des activités sociales, économiques, artistiques et scientifiques. Il faut, en plus, des techniciennes pour les bureaux, pour les entreprises commerciales et industrielles.

Cependant ces spécialités doivent toujours être basées sur une saine philosophie de la vie de jeune fille et de la vie de femme, et ne pas empêcher son apprentissage en vue de la famille.

Une éducation, qui dans son ensemble oublie le fait de la nature féminine, tôt ou tard fait fausse route et conduit la jeune fille, la femme, à une vie qui ne la satisfait pas et lui devient même presque intolérable.

Une bonne éducation ménagère doit donc être le complément nécessaire de la culture générale de la femme et la base de toute vocation féminine.

Il importe donc que l'éducation de la jeune fille, à tous les degrés, soit centrée sur la famille.

Une éducation centrée sur la famille et l'enfant ne veut pas dire que la femme est réduite à n'être qu'une cuisinière ou une maîtresse de maison. Non, une éducation centrée sur la famille et l'enfant est une éducation où le rôle de la femme, source de vie au foyer, est exaltée à son maximum. Le foyer tient à une réalité humaine et sociale des plus puissantes. Le foyer est lié à la vie même, à la naissance, à son épanouissement. La mesure de son influence est aussi large que la vie et son action s'exerce dans toutes les modalités de l'existence. Donc, si l'éducation des jeunes filles est envisagée en regard de l'apprentissage en vue du gagne-pain et l'apprentissage en vue de la famille, il s'ensuit naturellement que, sous l'influence des lois inéluctables du monde psychologique et du monde social, les unes s'en vont vers le mariage et la maternité, d'autres vers le célibat religieux ou laïque. Certaines atteindront un haut degré de culture intellectuelle, d'autres d'efficience pratique, d'autres d'aptitudes spéciales. Mais à cause et en vertu de l'éducation reçue, de la poussée et de l'orientation que celle-ci a donnée à leur vie, toutes demeureront préoccupées de la famille et de l'enfant. Et ainsi, la nation se trouvera pourvue à la fois de femmes qui accompliront joyeusement et efficacement dans le foyer leur rôle de mère et d'éducatrice, et de femmes qui, dans le célibat, serviront la famille et l'enfant dans toutes les sphères de l'action religieuse, sociale et politique, économique et ouvrière.

Une telle éducation ne subordonne pas moralement la femme à l'homme, un sexe à l'autre, mais elle les associe à tous les degrés de l'activité humaine, dans le respect réciproque de leur mission respective fondée sur leur nature aux différences indestructibles et admirables. Une telle éducation ne subordonne pas financièrement la femme mariée à son mari, puisqu'elle la met en mesure de contribuer, à part au moins égale, à l'équilibre moral et financier de la société conjugale; car il ne faut pas juger seulement par ce qu'elle gagne en argent, mais aussi par ce qu'elle sait économiser et ce qu'elle sait faire durer.

Nous disons donc qu'une bonne éducation ménagère devrait être le complément nécessaire de la culture générale et la base de toute vocation féminine.

Au sujet de culture générale, je retrouve avec plaisir cette définition de la culture par Garric :

> La culture n'est pas seulement affaire d'intelligence, mais aussi de sensibilité et de cœur; elle équilibre les connaissances entre elles; elle préserve l'esprit de ce mal : la disproportion.
>
> Elle habitue à juger de haut et de loin, elle donne le sentiment du relatif et permet même de fixer leur prix aux choses, elle établit une hiérarchie des valeurs et en distinguant ce qui est absolu de ce qui est contingent, passager, provisoire, le fixe et le sauve de la mort. Loin d'anémier l'être, la vraie culture l'arme et le prépare pour la vie.

Mais on voit par ces paroles que la culture est bien autre chose qu'une question de diplômes et de parchemins qui peuvent être en grand nombre dans les mains d'un studieux ou d'un bûcheur sans lui donner pour cela le *jugement et la sensibilité* de l'être vraiment cultivé. Et la culture générale n'empêche pas, selon M. Garric, de se spécialiser sur un point. On peut suivre une discipline particulière sans se laisser opprimer par elle.

Si nous transportons ces sages paroles dans le domaine féminin, nous pouvons conclure que la culture générale bien équilibrée ne peut nuire à la femme dans la direction de son foyer, de sa vie. Bien au contraire, elle l'aidera grandement à mettre toutes les questions à leur place, les problèmes dans leur cadre propre, les détails à leur rang pour la perfection de l'ensemble.

Ce n'est pas si facile que les gens superficiels le croient de diriger vers le succès, dans l'ordre et la sécurité, un foyer avec ses problèmes essentiels et l'ensemble de ses charmes indispensables.

Voici une autre définition, de Vérine celle-là, sur le rôle de maîtresse de maison.

> L'art de tenir une maison est presque une synthèse de tous les autres arts; c'est pourquoi la femme, qu'elle soit aristocrate, bourgeoise, ouvrière, doit être avant tout (et avec chic) une ménagère. Il n'est pas de profession plus lucrative que celle qui consiste à éviter le gaspillage, le désordre, la maladie grâce à l'hygiène; il n'est pas d'équivalente pour développer l'esprit d'économie sans lequel il n'est pas de fortune stable ni de généreuses dépenses possibles; il n'en est pas surtout à qui l'amour doive plus de satisfaction.

Voilà une définition qui dit quelque chose et qui représente toute la tâche : tenir une maison. Plus loin, Vérine dit encore :

> Pour mettre l'homme en « état de grâce » et de perfection conjugale, pour réaliser une belle entreprise de tendresse et de poésie, la femme ne

doit jamais négliger les choses matérielles et prosaïques de la vie dont dépendent, en partie, la vie intellectuelle et la vie sentimentale.

Celle qui oublie que les grandes pensées ne viennent pas seulement du cœur... mais de l'estomac; celle qui croit déchoir en composant des menus rationnels, nutritifs, reminéralisants, à la fois réparateurs de force, et régals de gourmets; celle qui n'éprouve pas une joie esthétique devant des armoires bien rangées, des bottines alignées, astiquées comme des petits soldats qui vont passer la revue, celle-là n'entend rien à l'amour, parce qu'elle ne saura jamais créer l'atmosphère de beauté, d'ordre, de propreté raffinée nécessaire à son épanouissement joyeux.

Que de vérités dans ces paroles que toutes les jeunes filles auraient avantage à entendre et à se rappeler pour le moins aussi souvent que tant d'insipides chansons d'amour débitées à la journée par la radio.

Et, à cette profession de maîtresse de maison, si vous ajoutez l'art d'être éducatrice que doivent pratiquer tant de femmes, tant de mères, très souvent dans des conditions pas toujours faciles et heureuses, vous avez une vue d'ensemble sur le rôle de la femme au foyer qui ne laisse pas d'attirer *l'admiration* à cause de la valeur morale et intellectuelle qu'il exige.

Après cette magnifique description de Vérine, le moment serait peut-être venu, en guise de conclusion, d'expliquer le sens, un peu mystérieux peut-être, du titre de cet article : *Les arts et l'aisance.*

Je sais bien que ce sens, les gens de ma génération l'ont saisi, ceux qui ont dû lutter, qui ont dû faire un véritable travail de défricheur afin d'imposer leur foi en une profession belle et grande ! Ces gens ont probablement eu, comme moi, durant leurs études, une impression quasi ineffaçable que les arts et l'aisance étaient des ennemis jurés; que les œuvres d'art étaient presque toujours reconnues... *après* la mort des artistes, et que, durant leur vie, ces pauvres artistes étaient, à peu près toujours, aux prises avec leurs embarras, ou poursuivis par leurs créanciers, logeaient dans des greniers, ou encore se privaient du nécessaire pour acheter des pinceaux, etc.

Des phrases comme : « Il vécut difficilement en peignant des portraits », ou « il était en proie à maints embarras pécuniaires », se trouvent assez souvent dans les biographies de grands artistes. Des vers comme : « Son image est partout excepté dans ma poche », révèlent aussi bien l'état des comptes... que l'état d'esprit du pauvre poète qui faisait l'éloge de son roi.

Corneille sans soulier, et Racine sans tombeau, est une autre phrase qui a fait image dans notre esprit d'écolière.

Les arts ménagers n'ont pas la prétention de se placer au même échelon que ceux des Beethoven et des Mozart, des Michel-Ange et des Raphaël, mais nous pouvons au moins dire des arts ménagers qu'ils s'allient très bien à l'aisance, puisque leur but est de procurer le bien-être aux gens et de développer une meilleure philosophie de la vie s'il est vrai que la vraie philosophie c'est de voir les choses telles qu'elles sont.

Éveline LEBLANC,
ministère de l'Agriculture.

# *The Dynamics of Transference* *

What *is* transference? There is almost universal agreement on the crucial importance of transference and counter-transference in clinical psychoanalysis, but far from unanimous agreement on how these concepts are to be understood and still less on how the phenomena themselves are to be dealt with in psychoanalytic treatment.[1] This is especially surprising if one considers the fact that the "resolution of transference" has been considered as a criterion for the termination and effectiveness of the analysis for more than forty years.

Transference is not, in the opinion of Pfister, a mere compulsion to stereotyped infantile behaviour, or the acting-out of neurotic needs. "I have never considered transference as an infantile contrivance, nor as a neurotic pattern. Mostly it bears creative characteristics and it is not devoid of ruminative qualities."[2] To speak of neurotic transference, according to Pfister, is the same as speaking of neurotic dreams.

Freud considered psychoanalysis to be a learning situation and a re-educative process, and Freudians in general recognize today that the resolution of the neurosis is in effect the resolution of the transference. Freud himself saw the transference as the battle-field on which the neurosis is finally vanquished.

In this paper transference will be considered as the substance of psychoanalysis, which in turn is essentially a learning process. This definition holds if learning is viewed as a process in which the participant's potentialities are given an opportunity for actualization. This understanding of the concept is not at variance with Freud's postulates and the phenomena observed in the psychoanalytic situation.

* Editor's Note: Lack of space prevented the inclusion of illustrative case histories. — Paper read before the Swiss Psychoanalytic Association on November 26, 1955.

1 Douglas W. Orr, *Transference and Countertransference: A Historical Survey*, in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 2, No. 4, October 1954, p. 621-668.

2 Personal communication, dated August 6, 1955.

In line with the above definition, transference would begin with the first interview and end when the neurotic conflicts have been completely "worked through", that is with the completion of the analysis. Logically then, developmental phases of transference correspond to the developmental phases of the psychoanalytic situation, and its understanding would depend on the comprehension of the levels of communication between the analyst and his patient.

The psychoanalytic situation lends itself to a division into four overlapping yet closely integrated phases, each involving some or all aspects of the participant's personality. Each of these phases possesses characteristics in communication and other behaviour and, in our opinion, every one of these phases corresponds to a certain stage in the development of transference.

## I. — THE FIRST PHASE: MIMETISM.

The patient arriving for his first psychoanalytic interview has very few correct ideas of what is expected of him or what he can really expect from the analyst. The first few sessions will be devoted in every instance to mutual orientation and an attempt to define the analytic relationship.

The analyst faces an individual whose self-esteem has received considerable damage when he recognized that his own attempts to solve his problem have failed, who will look with envy on the analyst who is representing adjustment and normality to him, and who is eager to report his difficulties and what he considers the reasons for them, in the hope of a quick solution.

Freud recommends a mirror-like attitude to the analyst, and wants him to be like a mirror, reflecting nothing but what is shown to him. [3] Apart from this reflective attitude that is characteristic of the first phase of the treatment, the analyst informs the patient of the psychoanalytical method, the fee that he charges and the frequency of the interviews. [4]

[3] Sigmund FREUD, *Recommendations for Physicians on the Psycho-Analytic Method of Treatment*, in *C.P.*, Vol. 2, p. 331.

[4] Sigmund FREUD, *Further Recommendations in the Technique of Psycho-Analysis, On Beginning of Treatment, The Question of the First Communications, The Dynamics of the Cure*, in *C.P.*, Vol. 2, p. 342-365.

This non-directive attitude on the part of the analyst is generally being regarded today as the height of neutrality, and has been made the foundation for the treatment method of many "*functional schools*" of therapy.

The terms "mirroring" and "reflecting" imply, and quite correctly so, that the analyst *imitates* the patient. This plastic imitation may refer to content (the analyst repeats the patient's statement), affect (the analyst verbalizes on the affective content of the patient's statement), or attitude (the analyst verbalizes on the patient's attitude about the topic under discussion).

It is important to note, however, that whatever point the analyst chooses to reflect will be of significance to the patient and, thus, tends to negate the neutrality claimed for this phase of the analysis.

The importance of the reflective attitude lies not in its neutrality but in the fact that it serves as a preparation for the later identification between analyst and patient.

It is during this phase that the analyst is trying to formulate a diagnosis of his patient. In doing so he is "getting the feeling" of a certain personality type that he is familiar with from his studies and, what is more important, from his past experiences.

What about the patient? Does the patient also imitate during the first phase? The answer is yes. [5]

It was noted before that the analyst represents to the patient normalcy and health. He is all the things the patient hopes to become after treatment has been terminated. In many instances the patient has heard about the analyst from others, or has read some of his published writings, or he may form an opinion of him merely from what he can observe of his person, his way of dress and the furnishings in the office. He will attempt to divine the analyst's wishes and behave accordingly. In so doing the patient imitates whatever concept he has of the analyst, and *there is nothing that the analyst can do to avoid this.*

Greespoon, in a psychological experiment had subjects facing away from him so that they could not see him. He asked them to say

[5] This imitative aspect of the therapeutic situation has apparently not been noted before. At any rate, the writer could find no references on the subject.

all the words they could think of, pronouncing them individually without using any sentences or phrases, and he recorded their responses on a tape recorder. He found that by saying "Mmm-hmm" after each plural noun he could increase significantly the percentage of plural nouns spoken. Similar experiments have been conducted with similar results by a number of other psychologists.[6] Dollard and Miller comment on these experiments, which they consider demonstrative of learning by reinforcement, as follows:

> This clearly demonstrates that the effects of a re-inforcement can be entirely unconscious and automatic. [...] A great deal of human learning seems to be of this direct, unconscious kind. Apparently many attitudes, prejudices, emotions, motor skills, and mannerisms are acquired in this way.[7]

Several facts should be clear from the above. In the first place, there is interaction both on the conscious and unconscious level between the personalities of the analyst and the patient beginning with the very first meeting. Secondly, the imitative phase is but a preliminary for an identifying process that is known to follow. And, finally, the designations "neutral" or "non-directive", when applied to the psychoanalytic situation, are misnomers.

The first phase of transference can thus be defined as the imitative phase, in which the analyst imitates the patient as a preliminary to later identification; and the patient imitates a behaviour that he thinks will find favour with his analyst because he mistakes the *acceptance* that is implied by this reflective behaviour as love and he wants to maintain that love.

Since what is resembled is itself a factor in the production of that which resembles it, the term *mimetism* was chosen to designate this stage of the transference.

Before investigating the second phase of the transference, two comments seem to be indicated:

The practice of many psychoanalysts, especially those connected with a clinic, to use a psychologist or a social worker for the initial interviews imposes a handicap on the psychoanalytic process. Since

[6] Quoted by John DOLLARD and Neal E. MILLER, *Personality and Psychotherapy, An Analysis in Terms of Learning, Thinking, and Culture*, N.Y., McGraw-Hill, 1950, p. 44.
[7] IDEM, *ibid.*

these interviews are conducted with the purpose of furnishing the analyst material that he can use in the treatment (this is what the patient is told), the patient expects a tentative solution, or at least some advice, to his problems from the analyst. When this is not forthcoming that patient feels cheated and resentful. One must also consider that the repetition of the problem in what the patient considers to be the identical set-up loses some of its freshness and spontaneity.

Many patients feel sufficiently fortified by the "love" they receive from the analyst during these initial interviews to be able to cope with their problems, at least momentarily, and may even succeed in making a change in their behaviour that enables them to function without crippling anxiety. In those instances further analysis will be interrupted. Many analysts attribute such interruption to "resistance", while others correctly call it a "transference cure".

## II. — THE SECOND PHASE: PRIMARY IDENTIFICATION (INTROJECTION).

During the first phase of the psychoanalytic situation imitation was used as a means of establishing a relationship between the psychoanalyst and his patient. By this method "inter-individual space is bridged by using the other person as a mirror for internal experience". [8] The second phase is best described as an attempt to establish an identity of perceptions between analyst and patient and between past and present. Since this identification has the characteristics of the psychological level of communication predominant during this phase of the psychoanalytic process, it is designated here as *primary identification.*

To gain any understanding of the specific qualities of this primary identification one must keep in mind the formal aspects of the psychoanalytic situation, the method of communication and the immediate goal of this particular stage in the analysis.

The patient is lying on a couch with the analyst out of his sight. He is instructed to say anything that goes through his mind, "every-

[8] Joost A. M. Merloo and Marie L. Coleman, *The transference Function: A Study of Normal and Pathological Transference,* in *Psychoanalytic Review,* Vol. 38, No. 2, April 1951, p. 205-221.

thing that comes into his head, even if it is *disagreeable* to say it, even if it seems *unimportant* or positively *meaningless*". [9]

Since Freud's stated reason for the supine position was purely subjective, [10] many analysts have expressed the opinion [11] that it was not a necessary condition to psychoanalysis.

The initial object of the analyst, however, is to uncover the forgotten trauma that is underlying the patient's neurosis, to de-repress the repressed, which can only be accomplished by his familiarization with his patient's unconscious processes. In order to do this he has to bypass the intellect of his patient. The supine position, the lack of any distracting factor, the passive attitude of the analyst all tend to facilitate this intent. "The suspension of the critical faculties during treatment sessions intrinsically disposes to the emergence of fantasies and recollections of the past rather than critical scrutiny of the present." [12]

The content of the dreams and free associations of the patient are also limited to images and memories of the past.

In the process of recounting the memories of the past, the patient is reviving early, mostly childhood, impressions, feeling them to be immediate and real. This "reliving" happens regardless of whether the past experiences were rewarded or not, for the simple reason that it serves as a comparison of the past with present reality.

The analyst's "passivity" aids this process of regression. Ferenczi, for example, was able "to induce and endure a profound relaxation in his patients — a relaxation so profound as to enable them to regress sometimes almost to psychotic manifestations during the analytic hour". [13]

The urge to establish identity of perceptions through the consideration of past experiences is, of course, not unique to the analytic

[9] Sigmund FREUD, *An Outline of Psychoanalysis*, translated by James STRACHEY, N.Y., Norton, 1949, p. 65, Freud's italics.

[10] Freud gave as reason for this position that he could not stand being stared at for 8 hours during the day (*op. cit.*, footnote 4, p. 354).

[11] Frieda-Fromm REICHMANN, *Principles of Intensive Psychotherapy*, Chicago, University Press, 1950, p. 11; Harold KELMAN, *The Use of the Analytic Couch*, in *The American Journal of Psychoanalysis*, Vol. 14, No. 1, 1954, p. 65-82.

[12] Mark KANZER, *Past and Present in Transference*, in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 1, No. 1, January 1953, p. 146.

[13] Richard STERBA, *The Relaxation of the Analyst*, in *Psychiatry, a Journal of Interpersonal Processes*, Vol. 4, No. 3, p. 339.

situation; it is undeniably present in almost all human behaviour.[14] What is unique is that the comparison is based on a symbolic similarity instead of real correspondence. Most patients will sense the difference between the two "realities", and will attempt to use the analyst as a "mediator between the object of the infantile desires and the adult world of reality".[15]

The patient's tendency to use the analyst as tool for reality-testing is facilitated by the fact that, in spite of his efforts to remain neutral, "the analyst is *himself* in the psychoanalytic situation and the patient can sense *him*".[16] Ferenczi understood this and utilized it in his method.[17]

The patient's perceptions of the analyst will be influenced by his neurotic needs to the same degree as his total existence is. He will attempt to modify his behaviour by trial-and-error with the aim of obtaining approval from the analyst, whom he considers as the supreme judge of normalcy. With the result that, to use Freud's words, "all these things combine to bring about an ever-increasing indecisiveness, loss of energy, and curtailment of freedom".[18] To escape from the conflict *the patient identifies on an unconscious* level with the analyst. Through this identification he relinquishes a part of his personality and introjects some aspects of the personality of the analyst instead.

Psychoanalysts know that the loss of an object, even though the loss comes about through voluntary relinquishment and in this case it is not, is followed by some attempt to reinstate it. As Abraham pointed out, most often this attempt takes the form of projection.[19]

14 Herman NUNBERG, *Transference and Reality*, in the *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 32, Part 1, 1951, p. 1-9.

15 FREUD, *op. cit.*, footnote 14, p. 342.

16 Clara THOMPSON, *Ferenczi's Contribution to Psycho-Analysis*, in *Psychiatry, a Journal for the Study of Interpersonal Processes*, Vol. 7, No. 3, August 1944, p. 245-252.

17 Izette DE FOREST, *The Therapeutic Technique of Sandor Ferenczi*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 23, Part 1, 1942, p. 120-140.

18 Sigmund FREUD, *Introductory Lectures on Psycho-Analysis, A Course of Twenty-Eight Lectures Delivered at the University of Vienna*, translated by Joan RIVIERE, London, Allen, 1922, p. 220.

19 Karl ABRAHAM, *A Short Study of the Development of the Libido, Viewed in the Light of Mental Disorders*, in the *Selected Papers of Karl Abraham, The Basic Classics in Psychiatry*, No. 4, translated by Douglas BRYAN and Alix STRACHEY, N.Y., Basic Books, 1954, p. 418-501.

That introjection and projection [20] is an inevitable part of the transference has been noted by many writers in the past. The above is an attempt to explain the reason for these phenomena. [21]

If, however, this theory of transference is a valid one, the identical processes should be shown to be taking place in the analyst also.

"The work of the analyst resembles that of the archeologist who excavates different layers of an unknown or forgotten past. Like Heinrich Schliemann, who found seven cities in different layers when he searched for the site of ancient Troy, the analyst will discover the remnants of the various phases of an individual life." [22]

Reik is not the only writer who compares psychoanalysis to archeology. Many others, from Freud on, have used this analogy, without expressly stating that the analyst's understanding of what he has unearthed is directly related to the depth of his own analysis. The un-analyzed psychoanalyst is as handicapped in his investigations of the patient's unconscious as the discoverer of an ancient manuscript would be without the knowledge of the symbols in the text, not to mention basic archeological training.

The fact that any understanding of the language of the unconscious is based on and limited by personal experiences cannot be sufficiently emphasized. [23]

Since the symbolic language of the unconscious is highly individual, though possessing some universal characteristics, the first task of the analyst is the learning of the language of his individual patient. His main tool in this process is his own unconscious.

[20] Projection as used here should not be confused with displacement. The reader is referred to Leopold BELLAK, *The Concept of Projection, an Experimental Investigation and Study of the Concept*, in *Psychiatry, a Journal for the Study of Interpersonal Processes*, Vol. 7, No. 4, August 1944, p. 353-370.

[21] S. H. FUCHS, *On Introjection*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 18, Parts 2-3, 1937, p. 269-293; Harold F. SEARLES, *Data Concerning Certain Manifestations of Incorporation*, in *Psychiatry, a Journal for the Study of Interpersonal Processes*, Vol. 14, No. 4, November 1951, p. 397-413.

[22] Theodor REIK, *Listening with the Third Ear, The Inner Experiences of a Psychoanalyst*, N.Y., Farrar, 1948, p. 114.

[23] "Experience" in this text is not used in the sense the German *Erfahrung* is used, but in the sense the German word *Erlebniss* is used. It is difficult to define this meaning in English. There is a more spiritual and affective inclusion to the meaning without really excluding sensory experiences. It signifies a moment of *living* in the widest sense of the word.

Freud's description of the technique that the analyst uses in attending to his patient's verbal and bodily expressions during the analytic hour is still followed by the orthodox psychoanalysts:

> The technique [...] simply consists in making no effort to concentrate the attention on anything in particular, and in maintaining in regard to all that one hears the same measure of calm, quiet attentiveness — of 'evenly hovering attention'. [...] It must not be forgotten that the meaning of the things one hears is, at all events for the most part, only recognizable later on. [...] All conscious exertion is to be withheld from the capacity for attention, and one's 'unconscious memory' is to be given full play.[24]

Freud explicitly states that the communication between analyst and patient is on the same non-rational level.

> I know that it is making a great demand, not only on the patient but also on the physician, to expect them *both* to put aside all thoughts of the conscious aim of the treatment, and to abandon themselves to promptings which, in spite of all, still seem to us so accidental. [It is necessary] not to compete with the guidance of the unconscious towards the establishment of the connection.[25]

During the process of the patient's self-revelations the psychoanalyst's own experiences and their meaning emerge into consciousness, their stimulus value is enhanced by the symbolic similarity between the memories.

> The psychoanalyst will seek to find in himself, as near as may be, a similar reduplicative memory-experience coming from out of his own psychological past, which reduplicative memory is to be revised by a careful comparison with another's interpretation of the experience under observation.[26]

In addition to the patient's history and the products of his free associations, the analyst's understanding of the patient is increased by the dreams that the patient relates during psychoanalysis. Besides the universal symbolism that is contained in the dream, the patient's individual symbols become more and more understandable as the number of dreams increase and discussion of them becomes more frequent.[27]

[24] *Op. cit.*, footnote 3, p. 324-325.

[25] *The Employment of Dream-Interpretation in Psycho-Analysis*, in *C.P.*, Vol. 2, p. 308-309.

[26] Theodore SCHROEDER, *The Psycho-Analytic Method of Observation*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 6, Part 2, April 1925, p. 160.

[27] Erich FROMM, *The Forgotten Language, An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*, N.Y., Rinehart, 1951, vii-265 p.

Though it is seldom advisable to use a mechanical contrivance as a comparison to human behaviour, this is the best analogy that we can think of. The behaviour of the analyst is very similar to the signal-seeking radio receivers that one sees on some of the late model automobiles. This radio has a bar instead of a tuning knob which, when slightly pressed, tunes the receiver to the station with the strongest signal, ignoring other, maybe closer, stations as long as the strength of the signal is greater than these other stations. Similarly, the analyst's unconscious is *tuned* to the affective signals of the patient's total behaviour in the analytic situation.

From time to time, usually at the end of the hour, the analyst summarizes the content of the material furnished by the patient. He may connect associations or simplify them, or he may attempt an interpretation of their meaning. This behaviour of the analyst is called interpretation.[28] During this early phase of the analysis these interpretations are very tentative and can best be described as an attempt at understanding on a trial-and-error basis.

The second phase of transference can thus be considered as an attempt by analyst and patient to understand each other by means of identification. This attempt at understanding bears some characteristics observed in experimental learning situations based on the trial-and-error method. The above process has been designated in this paper as *primary identification.*

Primary identification is similar to the symbolic incorporation practised by primitive groups who ate the object which had qualities they wanted to possess. The difference between the two processes is that the primitive man was *aware* of the difference between his "I" and the object that he ate, while in primary identification this difference is not perceived. It is a fusion of symbols on a primary level.

This identification on the primary level is accompanied by a psychological threat to the experiencing subject, resulting frequently in projection. Though the process of identification on this level is wholly unconscious, its results are intellectually observable.[29]

[28] H. Nunberg, *The Therapeutic Results of Psycho-Analysis*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 18, Parts 2-3, April-July 1937, p. 164.

[29] It is our opinion that the uncanny ability of homosexuals and tuberculars to recognize this disease in others is due to this same process.

The term "primary" was chosen not only because it is characterized by the primary process, i.e. sub-intellectual or non-rational behaviour, but also because it bears the qualities of the earliest object relationship experienced by the individual, it is a necessary preliminary to secondary identification. [30]

## III. — THE THIRD PHASE: SECONDARY IDENTIFICATION.

If the second phase of the psychoanalytic situation concentrated on the unconscious symbolism of the patient's behaviour and the analyst's main goal was the most thorough uncovering of the past, the third phase is concerned with a perceptual comparison of past and present, the increased activity of the analyst in his interpretative behaviour and the beginning of the process of synthetization.

In his free associations and dreams, the patient has been comparing past and present on a symbolic level. During the psychoanalytic process he has formed a relationship with the analyst who becomes an object of comparison himself. This is natural if one considers that an individual tends to react to any new situation as he would to another situation, or some element of it, that is like the present situation. Remembering, of course, that *the similarity to which the neurotic reacts is not an essential one.*

In his comparison between past and present the patient will use the analyst more frequently than he would any other person. He will do so not only because of the emotional significance of the whole analytic situation, but also because the analyst represents normalcy to him. Generalization is occurring in the patient's behaviour both in and outside the analytic situation.

Focusing mostly on the patient's symptoms and complaints the analyst will help him correct some percepts, based on memories, influencing his behaviour. This help in perceptualization is termed interpretation and is usually presented to the patient in the form of questions or the calling to his attention some essential similarity between an understood and a not-understood fact.

[30] Minna Emch, *On "The Need to Know" as Related to Identification and Acting Out*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 25, Parts 1-2, 1944, p. 13-19; Ralph R. Greenson, *The Struggle Against Identification*, in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 2, No. 2, April 1954, p. 200-217.

That these interpretations are tentative and that their validity depends on the personal experiences of the analyst has been stated before, but cannot be overemphasized.

> We ourselves retain a grain of scepticism about our own interpretations and must ever be ready to modify them or to withdraw them, even when the patient has begun to accept our mistaken or our incomplete interpretations.[31]

This increased verbal activity on the part of the analyst leads to a feeling of what may be called equality on the part of the patient, and this phase of the analysis can truly be described as a conversation, or discussion, between two peers. The emotional overtones of the relationship will, however, inevitably lead to secondary identification between the two persons involved. This identification is different from primary identification, mentioned in the previous phase, in several aspects.

Reich[32] differentiates between identification depending on a concrete thing and identification presupposing conceptualization and a greater complexity of response. Greeson[33] defines introjection as an "instinctual aim toward an object", while Freud[34] gives a description that seems to include all three phases of the transference postulated by the writer until now:

> First, identification is the original form of emotional tie with the object [first phase]; secondly, in a regressive way it becomes a substitute for a libidinal object tie, as it were by means of the introjection of the object into the ego [second phase]; and thirdly, it may arise with every new perception of a common quality shared with some other person who is not an object of the sexual instinct [third phase].

When Freud speaks of the perception of common qualities existing between analyst and patient, he also indicates an advance in the psychoanalytic situation which has shifted from attention to affective experience to perceptualization.

The distinctive feature of secondary identification is that it takes place on a higher psychic level and that it is always accompanied by ambivalence towards the object with which it is being identified.

[31] Sandor FERENCZI, *Uber Forcierte Phantasien, Aktivität in der Assoziationstechnique*, in *Bausteine der Psycho-Analyse*, Vol. 2, Vienna, Int. Psa. Verlag, 1927, p. 41.

[32] Annie REICH, *Early Identifications as Archaic Elements in the Superego*, in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 2, No. 2, April 1954, p. 218-238.

[33] Ralph GREENSON, *The Struggle Against Identification*, in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 2, No. 2, April 1954, p. 200-217.

[34] Sigmund FREUD, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, James STRACHEY trans., London, Hogarth, 1948, p. 65.

This higher level of psychic organization shall be designated in this paper as "the ego".

Freud saw the process of psychoanalysis as a constant and dynamic interaction between ego and id,[35] but it was only later that the importance of the synthetic function of the ego was recognized in the therapeutic process. Sterba expresses it as follows:

> Our analysis of resistances, the explanations and interpretations that we give to our patient, our attempts to alter their mental attitudes through our personal action upon them — all these must necessarily start with the ego.[36]

At the 1937 symposium on the theory of the therapeutic results of psychoanalysis, the majority of the seven speakers attributed prime importance to the increase of the synthetic functions of the ego as a result of therapy.[37]

In trying to define the function of the ego, Nunberg[38] assigns it the task to act as an intermediary between the inner and outside worlds; Sterba[39] an "integrative capacity"; De Groot[40] a capacity for perceptualization which she sees as different from the intellect that comes with experience and adulthood; Eisler[41] defines the normal ego as one whose synthetizing functions have not been impaired by defences, attitudes, etc.

Freud attributed mostly to the ego the function of reality-testing. Laforgue, however, points out that "reality" is a relative term, the meaning of which differs according to the development level of the personality.[42]

35 Sigmund Freud, *Analysis Terminable and Unterminable*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 18, Part 4, October 1937, p. 373-405.

36 Richard Sterba, *The Fate of the Ego in Analytic Therapy*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 15, Parts 2-3, April-July 1934, p. 117.

37 Various, *Symposium on the Theory of the Therapeutic Results of Psycho-Analysis*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 18, Parts 2-3, April-July 1937, p. 125-189. Papers by Bergler, Bibring, Fenichel, Glover, Nunberg and Strachey.

38 Herman Nunberg, *The Synthetic Function of the Ego*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 12, Part 2, April 1931, p. 123-140.

39 Richard Sterba, *The Formative Activity of the Analyst*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 25, Parts 3-4, April-July 1944, p. 146-150.

40 JeanneL. De Groot, *On the Development of the Ego and the Super-Ego*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 28, Part 1, January 1947, p. 7-11.

41 K. R. Eisler, *The Effect of the Structure of the Ego on Psychoanalytic Technique*, in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 1, No. 1, January 1953, p. 104-143.

42 René Laforgue, *The Ego and the Conception of Reality*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 20, Parts 3-4, July-October 1939, p. 3-4.

How then does the ego function? What are its limitations?

The ego receives outside, sensory, impressions and forms them into percepts by means of its synthetic capacity. This synthetic function can be impaired by internal (affect) or external factors (injury or drugs). The ego remembers but it cannot go beyond the pre-conscious. Consciousness, however, is not an essential feature of the ego, which is related to consciousness by its function of attention. Of crucial import to the psychoanalyst, and noted by Reik, is that the ego is incapable of introspection. [43]

The analyst's interpretations in the third phase of the psychoanalytic situation is to make up for the lack of the introspective capacity of the ego and aid the patient in the clarification of perceptual differences between past and present inner experiences. In effect the analyst points out that behaviour is not causal, that is determined in the strictest sense by past experiences, but that a choice is available. [44]

Secondary identification differs from primary identification in that it is based on perceptualization instead of symbolism; in that it is characterized by ambivalence instead of projection; and in that it involves the ego instead of the id; and, finally, in that it prepares the patient to the understanding of the dynamics of his neurosis.

Two points are of interest here. The first concerns the fact that many psychotherapeutic methods stop at phase two or three, or at some point between these two phases. Among these are those advocated by Carl Rogers [45] and by Felix Deutsch [46]

The other point is the danger that exists in the possibility of the analyst not being aware of his identification with his patient to a degree that may precipitate his acting out in either participating in his patient's neurosis or of his involving the patient in his neurotic pattern. [47] Fliess recognizes this danger: "The analyst's faulty involve-

[43] Reik, *op. cit.*, footnote 24, p. 8.

[44] *Op. cit.*, footnote 39, p. 123.

[45] Carl R. Rogers, *Counseling and Psychotherapy*, N.Y., Mifflin, 1942, xiv-450 p. Idem, *Client-Centered Therapy, Its Current Practice, Implications, and Theory*, N.Y., Mifflin, 1951, xviii-246 p.

[46] Felix Deutsch and William F. Murphy, *The Clinical Interview*, Vol. 2, *Therapy*, N.Y., International Univ. Press, 1955, 335 p.

[47] There are few papers reporting such happenings. One of the best, however, is: Robert Lindner, *The Fifty Minute Hour, A Collection of True Psychoanalytic Tales*, N.Y., Rinehart, 1951, xvii-293 p., especially *The Jet-Propelled Couch*, p. 223-293.

ment with his patients is that found in *folie à deux: the identification is mutual, a response of the analyst to the patient's identifying with him, and repetitive in both patient and analyst of an early 'constituent' identification.*" [48]

## IV. — PHASE FOUR: WORKING THROUGH.

Affective and perceptual identification is followed, in the last phase of the psychoanalytic situation, by conceptual differentiation. Involving thus not only the id and the ego, but also the super-ego of the patient.

Before discussing the role of the super-ego in the whole psychoanalytic process, however, it is necessary to review at least briefly the aspect of man understood by this term.

In his earliest writings Freud considered the super-ego to be a residual of the incorporated aspects of all authority figures whose function was solely a prohibitive one. In his *Outline,* [49] written in 1938, however, his position is modified to a great extent. At this time he considers the id as the carrier of the biological traits in man; he is not quite sure whether to attribute reality-testing to the ego or the super-ego, but does see the ego as an organ-sense, the function of which is synthetization of perceptual impressions; while the super-ego represents tradition and the intelligent utilization of past experiences. Freud thinks that experimentation with animals points to the existence of ego and id components in them, but the super-ego is characteristic of man alone. [50]

Even in an earlier paper Freud states that: "We have from the very beginning attributed the function of instigating repression to the moral and aesthetic tendencies [...] The higher nature of man is in his ego-ideal or super-ego." [51]

To Freud all neuroses are based on an individual's inability to understand the nature of a conflict between his animal desires and his

48 Robert Fliess, *Countertransference and Counteridentification,* in *Journal of the American Psychoanalytic Association,* Vol. 1, No. 2, April 1953, p. 278.
49 *Op. cit.,* footnote 9.
50 Herman Nunberg, *A Commentary on Freud's "An Outline of Psychoanalysis",* in *Psychoanalytic Quarterly,* Vol. 19, No. 2, April 1950, p. 227-250.
51 Sigmund Freud, *The Ego and the Id,* translated by Joan Riviere, London, Hogarth, 1950, p. 47.

self-respect.[52] The whole analytic situation aims to "conjure into existence" a part of the traumatic past for purposes of comparison and understanding.

> The patient puts himself back into an earlier situation either by reporting on it or by behaving as if the situation were repeated, so to speak, in the psychoanalytic process. The purpose being comparison between present and past. [...] One must allow the patient time to *get to know* this resistance of which he is ignorant, to 'work through it'.[53]

The process of "working through" is conceived by Freud as intellectual understanding of the conflict and a change in behaviour that is freely chosen by the individual after the resolution of his conflict.

Many of Freud's students and followers have understood that within the concept of "super-ego" Freud intended not only a hereditary organ-sense of prohibition, but man's intellectual and volitional nature. In investigating the concept of the transference these writings seem to have been ignored.

That the super-ego intends man's ability to judge and to will is clearly stated by Walder,[54] who conceives of a neurosis as a state in which the freedom to choose is interfered with by neurotic distortions that obstruct judgment and prevent an individual from apprehending things as they really are.

> Freedom, then, in its most general sense is found in the existence of the super-ego, in that formal function of the super-ego in virtue of which man rises above himself and apprehends the world from without and beyond his immediate perceptions and his biological needs.[55]
>
> Freud's basic hope, states Zilboorg, was the freeing of our capacity to acquire knowledge and understanding. Psychoanalysis he thought was the method of setting aside the obstacles on the road toward the ultimate logos. Freud thus always conceived mind and will as essentially free and leading toward the good, provided the unconscious conflicts [affects] are sufficiently weakened to lose their pathological inhibiting hold over mind and will.[56]

To return to the psychoanalytic situation and, more specifically, the last phase of transference.

52 Sigmund FREUD, *On Narcissism: An Introduction*, in *C.P.*, Vol. 4, p. 30-59.

53 Sigmund FREUD, *Further Recommendations in the Technique of Psycho-Analysis, Recollection, Repetition and Working Through*, in *C.P.*, Vol. 2, p. 367 and 375.

54 Robert WALDER, *The Problem of Freedom in Psycho-Analysis and the Problem of Reality Testing*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 17, Part 1, January 1936, p. 89-108.

55 IDEM, *ibid.*, p. 92.

56 Gregory ZILBOORG, *The Emotional Problem and the Therapeutic Role of Insight*, in *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. 21, No. 1, January 1952, p. 6.

The final aim of psychoanalysis is insight, that is, an intellectual understanding and an emotional acceptance of the self. This is not possible without introspection, an act that the ego is not capable of, hence it is obvious that in the last phase of the analytic situation the patient's "intellectual interest and understanding" is the motivating factor in his progress.

Instead of concerning themselves with perceptual similarities between past and present, the patient and the analyst investigate conceptual identities and differences in their comparisons.

The emphasis in this fourth and last phase of transference is on the present, with the ego and the intellectual playing the dominant role. The patient, by this time, has learned to recognize the symbols of his unconscious; the postponement of action until such time as he can choose on the basis of intellectual values; in short, the patient is guided by the reality principle. As Balint states it, he has attained the capacity for "true object relation adjusted to reality". [57]

This phase of the psychoanalytic situation is characterized by what one may term "renunciation", and is often upset by turbulent manifestations of transference and counter-transference. The patient is discarding aspects of the psychoanalyst that he has identified with supportively, while the analyst is losing his super-human qualities with the intellectual awakening of his patient.

In summary, one may state that the last phase of transference is an attempt to change the basis of intellectual judgment from the affective experiences of the past to concepts furnished by the intellect. It is related mostly to the present and is characterized by the integration of the personality.

## V. — THE LEARNING PROCESS.

If the proposed theory of transference is to be of more than theoretical contribution, it should throw some light on the learning process involved in the psychoanalytic situation and should also aid in the solution of the problem of what constitutes training analysis. While a complete treatment of these questions would be beyond the

[57] Michael BALINT, *The Final Goal of Psycho-Analytic Treatment*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 17, Part 2, 1936, p. 206-216.

limits of this paper, neglecting them completely would be a grave omission.

Operationally, one may define learning as the acquisition of new habits and new skills; philosophically, as the actualization of potentiality. Learning theories at present concern themselves with learning methods without attempting to answer the question of what learning is. There are, however, certain implicit principles, though not explicitly stated, that can be found in almost every modern learning theory which, if psychoanalysis is to be considered a learning situation, should be found inherent in the proposed explanation of the transference process. These principles are: motivation, adjustment to level of maturation, pattern learning, evaluation of progress and broad integrated development. [58]

MOTIVATION. — *Learning proceeds most effectively and tends to be most permanent when the learner is motivated, that is, when he has a stake, as it were, in the activity being undertaken.* [59]

Within the proposed concept of transference the analyst is motivated not only by the reward of the satisfactory completion of treatment, but also with the increase of his "symbolic vocabulary". The patient's motivation is the will to health and the reduction of the psychological and/or physical discomfort caused by his neurosis.

ADJUSTMENT TO LEVELS OF MATURATION. — *Learning proceeds most rapidly and tends to be most permanent when the activity involved is geared to the learner's physical and intellectual ability to perform that activity.* [60]

One of the tools of learning in the psychoanalytic process is interpretation, which is operationally defined here as: *a term applied to those explanations, given to the analyzands by the analyst, which adds to both their knowledge about themselves.* The levels of transference postulated in this paper tend to show that in a properly conducted analysis these explanations correspond to some aspect of the individual's past experiences and present goals.

58 Louis THORPE and Allen M. SCHMULLER, *Contemporary Theories of Learning, With Applications to Education and Psychology*, N.Y., Ronald Press, 1954, p. 151-165.
59 IDEM, *ibid.*, p. 451.
60 IDEM, *ibid.*, p. 453.

PATTERN LEARNING. — *Learning proceeds most effectively and tends to be most permanent when the learner is provided with the opportunity of perceiving meaningful relationships among the elements of the goal toward which he is working.* [61]

This is especially characteristic of the third and the fourth phases of the transference. Analyst and patient both learn to discern the relationship between single experiences of the past and the total behaviour in the present, first on a perceptual and later on a conceptual level. Dollard and Miller [62] see transference as learning to form wider concepts and to generalize, and the process of working through as reinforcement.

EVALUATION OF PROGRESS. — *Learning goes forward with relatively greater effectiveness when the learner is provided with some criterion for indicating specifically what progress he is making.* [63]

A constant measure used in the evaluation of the progress in psychoanalytic treatment is the validity of the interpretations and the "insight" gained by both analyst and patient. In the training-analysis, which will be discussed in more detail later, working with patients under supervision is an added device useful to both analyst and trainee.

BROAD INTEGRATED DEVELOPMENT. — *Learning is facilitated when it goes forward under conditions in which the learner also experiences satisfactory personality adjustment and social growth.* [64]

This is the final goal of psychoanalysis. [65] Prior to analysis behaviour was based on affective values of past experiences; psychoanalysis aims to teach the patient to judge intellectually and base his behaviour on the conceptual meaning of the past.

Frumkes [66] lists ten points as criteria that can be used to determine whether or not behaviour is according to the "reality principle". These

61 IDEM, *ibid.*, p. 455.
62 John DOLLARD and Neal E. MILLER, *Personality and Psychotherapy, An Analysis in Terms of Learning, Thinking, and Culture,* N.Y., McGraw-Hill, 1950, xi-488 p., *passim.*
63 IDEM, *ibid.*, footnote 1, p. 458.
64 IDEM, *ibid.*, p. 460.
65 VARIOUS, *Symposium on the Theory of the Therapeutic Results of Psychoanalysis,* in *International Journal of Psycho-Analysis,* Vol. 18, Parts 2-3, April-July 1937, p. 125-189.
66 George FRUMKES, *Impairment of the Sense of Reality as Manifested in Psychoneurosis and Everyday Life,* in *International Journal of Psycho-Analysis,* Vol. 34, Part 2, 1953, p. 123-131.

ten points can be summarized as: *An adequate grasp of a reality by the intellect coupled with the courage to abandon reality temporarily in the sure expectation of finding one's way back.*

To recapitulate: Learning is a process in which an individual acquires knowledge, skills and habits. In psychoanalysis this process leads to a realistic appraisal of the self and to a more integrated function with the environment. One of the elements influencing learning is inherent in the symbols of past experiences formulated by the learner which bear the characteristics and structure of the phase of psychological development in which the experience took place. These symbols can be motivating factors for enhancing learning, but can also act as a deterrent to the acquisition of new knowledge. In the latter case, the goal of psychoanalysis is to impart a realistic meaning to these symbols; i.e. eliminate their deterrent quality.

Within the frame of transference, learning consists of four phases: imitation, introjection, identification and, finally, working through. This can be formulated in the rule that: Knowledge is preceded by imitation and identification and consists of the absorption of the essence of what is learned by the learner.

## VI. — TRANSFERENCE AND TRAINING-ANALYSIS.

Does the concept of transference as neurotic repetition have any deterring influence on psychoanalytic training, and if so, does the new concept outlines in this paper tend to solve the existing difficulties?

It is felt by many analysts that the consideration of transference and counter-transference as a neurotic manifestation of id impulses has led candidates to suppress and deny affective associations that they feel to be incompatible with the personality of a future psychoanalyst. This leads not only to an incomplete analysis, but also to a poverty of the symbolic language that is so essential to the psychoanalyst.

It is axiomatic in the psychoanalytic literature that all the qualities and characteristics of the neurotic and the psychotic exist in the normal individual, the essential difference being in the magnitude proportion in which these factors are distributed.

In the training situation a spotlight is turned on the candidate's personality bringing into strong relief an exaggerated pattern of its

structure. His irrational needs and desires are distorted to some extent but they seem realistic to him at that particular time. He is gaining "experiences" that he will later recognize in his patients who will actually have to cope with those problems of conflicts between passion and intellect. Only by having experienced a shadow or phantasm of the patient's conflict will the analyst be able to recognize and interpret it both to himself and to his patient.

Viewed in this context the transference manifestations of the candidate are a necessary criterion indicating his future effectiveness as a therapist; and the counter-transference reactions of the analyst are as useful as the patient's transference reactions, provided the analyst understands his own reactions and makes intelligent use of them.

Were it not for the neurotic stigma attached to transference in general, the recommendations of the International Training Commission of the International Psychoanalytic Association, put forth in 1927, that "the analysts should be more fully analyzed than their patients"[67] would have been carried out by now. It is our opinion that the problem of training will only be solved when the transference process is considered a dynamic process leading to maturation and growth instead of a neurotic compulsion to repeat.[68]

This postulate, it must be admitted, still has to be proved. The proof would consist of better knowledge of the internal processes of the analyst during specific phases of the psychoanalytic situation. There is, however, a dearth of literature on this topic, with the notable exception of Theodor Reik[69] and some of his students. One of the most remarkably honest and revealing books, one that is incidentally much in agreement with some of the postulates in this paper, is a recent one by Lindner.[70]

[67] Vilma Kovacs, *Training- and Control-Analysis*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 17, Part 3, July 1936, p. 346-354.

[68] No review of the literature on the problem of training is intended here. For further information see the papers in the *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 35, 1954, by Balint, Bibring, Gitelson, Grotjahn, Heiman, etc.

[69] Theodor Reik, *Surprise and the Psycho-Analyst, On the Conjecture and Comprehension of Unconscious Processes*, London, Kegan, 1936, vii-294 p.; Idem, *Listening with the Third Ear, The Inner Experiences of a Psychoanalyst*, N.Y., Farrar, 1948, xii-514 p.; Idem, *Three Women in a Man's Life*, in *American Imago*, Vol. 6, No. 4, December 1949, p. 245-259; Idem, *The Secret Self*, N.Y., Farrar, 1952, 329 p.

[70] Robert Lindner, *The Fifty-Minute Hour, A Collection of True Psychoanalytic Tales*, N.Y., Rinehart, 1955, xvii-293 p.

Wexler attributes his success in the treatment of some schizophrenic patients to his ability to regress with them to their own psychological level of functioning. This courage comes, he states, from having experienced this level of regression to some extent in his own analysis coupled with the knowledge that he has always been able to return to reality. [71]

It is not impossible that more similar publications would appear if transference was no longer considered "neurotic".

In a paper comparing training-analysis and psychoanalytic therapy, Grotjahn [72] speaks not only of the importance of understanding the symbolic language of the unconscious and the fact that this understanding depends on personal experience, but reveals also that this process starts with mimetism and sensory impressions:

> I try to demonstrate the understanding of the primary process and the language of symbols. [...] The understanding of symbols and of subliminal cues helps the therapist to understand the patient regardless of eventual interpretation. It is better that this understanding of symbols should again become preconscious to the therapist. Only then can it be used with ease and spontaneity as an instrument of empathy, so closely related to intuition. If it has been made conscious once, it can easily be activated again and perceived with that surprise which is so important in psychotherapeutic work. [...] I frequently use one hour during the first weeks of supervision in order to visit the colleague in his office. *His report to me gains new meaning when I can visualize his field of operation.* [The writer's italics.] [73]

That the phases of transference postulated before apply to the training situation needs no elaboration here. Anyone familiar with certain training analysts can recognize their trainees even during a superficial professional intercourse. Even long after analysis has been ended there remains a certain similarity between analyst and trainee. Something essential in the two personalities seems to have undergone a fusion, the effects of which are recognizable in the personality and work of both individuals.

The difference between a therapeutic and training analysis is in the goal toward which it is aimed. In the former, the goal is the

[71] Milton WEXLER in a verbal communication to the writer.

[72] Martin GROTJAHN, *About the Relation Between Psycho-Analytic Training and Psycho-Analytic Therapy*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 35, Part 2, 1954, p. 254-261.

[73] IDEM, *ibid.*, p. 258.

understanding of unconscious drives and the learning to mediate between affective and intellectual needs; in the latter, besides the therapeutic goals, it is intended to provide the trainee with the widest possible range of psychological experiences not only as a means of self-knowledge, but also to facilitate his understanding of others.

## VII. — OVERVIEW.

Transference, as manifested in the psychoanalytic situation, can best be described as a series of identifications that precede and lead to self-knowledge. These identifications differ in accordance to the level of personality involved in the process, starting from imitation and ending with assimilation of certain attributes that become integrated into the total personality. [74]

To regard transference manifestations as compulsively repetitive behaviour means the acceptance of strict causality and determinism in the total functioning of an individual. It means, in effect, that it is impossible to bring about the reconstruction in the personality that psychoanalysts claim to be the result of a completed analysis. It also follows that the psychoanalyst is himself neurotic and has to divide his attention between compensating for his own neurotic (counter-transference) reactions and the analysis of his patient.

Previous attempts at the reformulation of this concept retained the "repetition" factor originally postulated by Freud, claiming that it was not an instinctual drive but an interpersonal experience that is being reiterated in other, similar, situations.

If, however, the transference process is observed in the psychoanalytic situation, with the first interview as the starting point, the theory of meaningless repetition cannot be but abandoned. Transference then emerges as a meaningful and dynamic process that is similar to learning. In so doing it is not necessary to abandon any of Freud's postulates in his technical papers.

Involved in the process is the patient's total personality: id, ego and super-ego. The characteristics of the three aspects of the person-

[74] After this was written the writer's attention was called to a similar theory expressed by Ives Hendrick, *Early Development of the Ego: Identification in Infancy*, in *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. 20, No. 1, January 1951, p. 44-61.

ality, as revealed in the psychoanalytic situation are the same as postulated by Freud in his later writings. The id designating irrational and affective needs and memories; the ego functioning as an organ-sense characterized by synthetization and perceptualization; while the super-ego intending man's intellectual capacity and his ability to choose by exercising his will.

Since symbols of past experiences retain the affective meaning that is characteristic to the psychological level of development of the time in which they occurred, it is necessary that they be reproduced in order that new meaning can be attached to them. Thus reproductions of the past are presented to the intellect for comparison to present situations so that essential similarities or differences can be noted.

The whole transference process can then be viewed as a process of maturation involving the total personality. It is, however, an experience that involves both patient and therapist and contributes to the growth of both. Transference phenomena can be operationally defined as phenomena that aid or hinder the process of maturation.

Transference and counter-transference, according to the above, are identical processes, the designation serving to indicate which of the participants is the experiencing subject.

The comparison of the psychoanalytic situation to a learning situation is a logical step that should be subject to further research and will contribute to knowledge of the psychoanalytic process. It was found, even in the superficial comparison, that several principles implicit in most learning theories are inherent to the psychoanalytic process. We listed: motivation, adjustment to level of maturation, pattern learning, evaluation of progress and, finally, broad integrated development.

In this sense transference can be considered as a dynamic process resulting in the acquisition of new habits and skills and enabling an individual to reach a healthier balance between his rational and passionate needs. As Freud put it, transference is the battle-ground between passion and intellect. The transference phenomena can then be considered as factors that tend to aid or deter this change.

Transference is then the whole process of psychoanalysis. It is learning in the broadest sense, beginning with the initial interview and ending with "working through".

Rudolf J. Brandt,
Department of Psychology.

# *Le Collège de Bytown*

## (*suite*)

---

### D. Les études et l'organisation interne.

M^gr Guigues désirait, dans la mesure du possible, mettre son collège sur un bon pied dès le début. C'est pour cette raison qu'il demandait les règlements des collèges de Joliette et de l'Assomption.

Le premier prospectus, publié le 18 août 1848 [73], indiquait déjà les principales matières que l'on enseignait dans toutes les institutions du même genre : latin, grec, français et anglais. Le document ajoutait : « The regular course of instruction will embrace what is generally taught in other Colleges » et insistait sur ce fait que l'anglais et le français « indispensably necessary » seraient enseignés d'une façon particulière.

[73] Archives nationales, Brochures, I, 2109 : *Prospectus of the College of Bytown.*

« This institution, the necessity of which has been so much felt, will be opened under the patronage of his Lordship Joseph Eugenius Guigues, Bishop of Bytown, who wished to inaugurate the episcopacy by a favour which will be gratefully received by all the families that border the Ottawa. A large and extensive wooden building near the Cathedral, in a beautiful part of the Town, has just now been appropriated for that purpose, as a temporary step towards the erection of a fixed and permanent stone building.

« The regular course of instruction will embrace what is generally taught in other Colleges. Besides Latin and Greek and other classical studies, Book-keeping will form an essential part of this course. The study of the English and French languages, which are indispensably necessary in all localities where these two Languages are equally spoken, will be likewise peculiarly insisted upon.

« To the College will be added an Elementary School for Reading, Writing, Arithmetic, Drawing, Geography, etc.

« The terms for Boarding are very economical. Three times during the day, one half hour will be allowed to the Students for taking their meals in respectable houses chosen ad hoc, and designated to the Parents, who may therein treat their Children according to their own desire. The rest of the time will be spent in the College Precincts.

« The terms for Boarding at the College will be Four Pounds, payable yearly in advance. The Externs will pay Two Shillings and Six Pence per Month.

« The Meals and Washing will be provided by the Parents, who, moreover, will furnish the Bed and Bedding; also, a Trunck, with lock and key.

« Any person wishing to place Children as Boarders at the College must immediately secure their places, but they should not be admitted for want of room.

« All communication to be made (post-paid) to the Rev. Mr. Dandurand, Priest O.M., or to any other Priest of the Cathedral.

« The College will be opened on the 27^th of September next. August 18^th, 1848. »

(Suit le programme de l'école du soir.) Le *Packet*, de Bytown, reproduisait ce prospectus dans sa livraison du 8 septembre 1848.

Le père Dandurand fait donc erreur lorsqu'il affirme que le Collège de Bytown fut simplement une école primaire jusqu'à son transfert sur la Côte de Sable.

D'ailleurs, le prospectus dit clairement qu'au collège, on ajoutera une école élémentaire où l'on enseignera la lecture, l'écriture, l'arithmétique, le dessin, la géographie, etc. Mgr Guigues n'avait aucunement besoin du programme et du règlement de Joliette et de l'Assomption pour organiser une école primaire, mais bien pour un collège.

Les premiers élèves pensionnaires devaient prendre leurs repas à l'extérieur dans des maisons de pension choisies par les autorités. Hors le temps des repas, les élèves étaient tenus à demeurer sur la propriété du collège.

La pension au collège était de quatre livres, par an, une livre de plus que payaient les élèves de Joliette; les externes déboursaient la somme de deux shellings et six deniers par mois. Les parents devaient fournir le lit et les draps, ainsi qu'une valise avec cadenas et clef.

Le premier programme des études est très sommaire. Heureusement, nous en trouvons un autre plus détaillé, certainement très ancien, lui aussi, puisqu'il contient une note sur l'école des adultes, qui cessa probablement avec le transfert du collège sur la Côte de Sable en 1856.

Le plan des études mentionne qu'il y aura huit années, outre les classes préliminaires de lecture, d'écriture [74], etc. Le Collège de Joliette donnait cinq années de cours [75]. A Bytown, on enseignait, en *première*

[74] Archevêché d'Ottawa, dossier Université d'Ottawa, 1848-1860. Nous avons aussi une idée des matières enseignées par le rapport de la première distribution des prix publié dans le *Packet* du 4 août 1849. Dans la première division, on mentionne des prix de sagesse, de dessin, d'éloquence, d'excellence, d'histoire anglaise, de grammaire anglaise, de thème et de version française, de thème et de version latine, de grammaire latine, de géographie et de composition. Dans la seconde division on nomme les prix d'excellence, de grammaire, de thème et de version latine, d'histoire sainte, de géographie, de grammaire française et de seconde classe de grammaire française. Pour le cours anglais, les prix suivants sont décernés : excellence, geometry, English grammar, arithmetic, history of Ireland, writing, parsing, geography, reading and diligence. Il y avait donc au Collège de Bytown un cours anglais, et cela dès la première année.

[75] Les *Mélanges religieux* du 1er octobre 1847 publient le prospectus du collège de Joliette.

« Ce bel établissement, fondé à l'Industrie par la libéralité de l'Honorable B. Joliette, est maintenant placé sous la direction des Clercs de St. Viateur. Le plan des études se divise en cinq années, disposé ainsi qu'il suit :

« *1re année :* Eléments de la Grammaire Française et de la Grammaire Anglaise. — Arithmétique. — Histoire Sainte et Cours religieux. — Histoire ancienne (en anglais).

« *2e année :* Syntaxe des deux langues. — Histoire du Canada. — Arithmétique et premières notions d'Algèbre, de Géométrie et de dessin linéaire. — Géographie. —

*année*, les éléments et la syntaxe de la grammaire française et de la grammaire anglaise, l'arithmétique (en anglais et en français), l'histoire sainte (dans les deux langues), des notions préliminaires de géographie, l'analyse grammaticale, le système solaire, l'action lunaire et la tenue des livres.

En *deuxième année*, l'élève faisait ses débuts dans les éléments latins, étudiait l'histoire du Canada, l'arithmétique, le dessin linéaire, l'explication des auteurs latins, la géographie (Amérique) et la tenue des livres.

En *troisième année* venaient la syntaxe latine, les auteurs latins — dont Cornelius Nepos, — les mathématiques, la géographie (Europe), les principes d'agriculture et encore une fois la tenue des livres.

En *quatrième année*, le programme mentionne la versification latine, la géographie (Asie, Afrique, Océanie), les mathématiques, l'agriculture, les auteurs latins — dont Virgile et les *Catilinaires* de Cicéron, — l'histoire romaine, la composition et le style épistolaire.

Les principes de la littérature, le discours anglais et français, l'histoire de France, l'algèbre et l'arpentage, les auteurs latins et la versification formaient le cycle des études de la *cinquième année.*

Puis la rhétorique, la composition et le discours, l'histoire d'Angleterre, les auteurs latins (Horace, Suétone, Cicéron), l'algèbre, la mécanique, le grec, les thèmes et les versions (grecques, anglaises, latines) venaient en *sixième année.*

Durant les deux dernières années, l'accent était mis sur la philosophie. *Septième année :* logique, métaphysique, morale, composition

Principes fondamentaux d'Agriculture et de Botanique. — Style épistolaire et composition dans les deux langues. — Histoire Romaine (en anglais). — Tenue des livres.

« *3e année :* Les principes de la Littérature (Belles-Lettres). — Algèbre et Géométrie. — Rhétorique. — Etude de la Constitution du pays. — Histoire de France par la méthode analytique. — Histoire d'Angleterre (en anglais) avec notes. — Composition et discours en Anglais et en Français.

« *4e année :* Physique, Chimie appliquée aux arts, etc. — Géométrie pratique, Arpentage, Mécanique, etc. — Astronomie. — Compositions Anglaises et Françaises.

« *5e année :* Logique, Métaphysique, Morale. — Architecture et économie politique. — Composition et discours dans les deux langues.

« Les Elèves qui, ayant suivi ce cours, désireraient étudier le latin, trouveront, dans le même établissement, des professeurs qui en donnent des leçons à la suite du présent Cours. — La musique et le dessin seront enseignés régulièrement chaque année, à tous ceux qui, ayant une disposition naturelle pour ces arts d'agrément, voudront les apprendre. »

Mgr Guigues semble donc s'être sensiblement inspiré de ce programme d'études, sauf qu'il intégra le latin dans le cours régulier.

française et anglaise, discours anglais et français, géométrie et trigonométrie, sections coniques. *Huitième année :* philosophie, physique, chimie, astronomie, composition anglaise et française.

Il s'agit donc d'un programme gradué et parfaitement balancé. La tradition de l'Université remonte dès lors à cette première période : mélange aussi parfait que possible de culture classique, mathématique et scientifique. On remarquera aussi l'insistance sur l'enseignement sérieux des langues française et anglaise. Mgr Guigues voulait un collège bilingue.

Les cours organisés, vint le règlement qui ferait trembler plus d'un étudiant de nos jours. Le règlement journalier, très chargé, ne laisse pas beaucoup d'initiative personnelle à l'étudiant, mais donne tout le temps voulu à l'étude [76].

RÈGLEMENT JOURNALIER.

| | |
|---|---|
| 5 ½ | Lever |
| 5 ¾ | Prière & méditation |
| 6 | Étude |
| 7 ½ | Déjeuner |
| 8 | Messe |
| 8 ½ | Classe |
| 10 ½ | Étude |
| 11 ¾ | Examen |
| 12 | Dîner |
| 12 ½ | Récréation |
| 1 ½ | Étude |
| 2 ½ | Classe |
| 4 ½ | Récréation |
| 5 | Étude |
| 6 ½ | Chapelet et Lecture |
| 7 | Souper |
| 7 ½ | Récréation |
| 8 ½ | Prière — coucher |

*Jours de congé*

| | |
|---|---|
| 6 | Lever |
| 6 ½ | Prière |
| 6 ¾ | Étude |
| 7 ½ | Déjeuner |

Le reste comme aux jours ordinaires.

*Dimanche*

| | |
|---|---|
| 5 ½ | Lever |
| 6 | Prière |
| 6 ¼ | Étude — Messe |
| 7 ½ | Déjeuner |
| 8 | Récréation |
| 8 ¼ | Dessin |
| 9 ¼ | Chant |
| 9 ¾ | Préparation à la Grand'messe |
| 10 | Messe |
| 12 | Dîner |
| 12 ½ | Récréation |
| 1 ½ | Catéchisme |
| 2 ½ | Vêpres |
| 3 ½ | Récréation |
| 4 | Étude |
| 5 ½ | Archiconfrérie |
| 6 ½ | Chapelet |
| 7 | Souper |
| 7 ½ | Récréation |
| 8 ½ | Prière. |

FAUTES QUE LES ÉLÈVES DOIVENT ÉVITER.

1. Il est défendu de parler excepté dans le temps de la récréation & dans les lieux où on la prend.

76 *Registre des Lettres*, vol. 2, p. 57 et suiv.

2. De sortir de la récréation ou dans tout autre temps d'un endroit pour aller dans un autre sans permission.

3. D'entrer sans permission dans les classes des externes ou dans les autres lieux réguliers de la maison, de même que d'introduire des personnes du dehors dans la maison excepté dans la salle d'entrée.

4. De chanter des chansons & lire des livres qui n'ont pas l'approbation des maîtres.

5. L'usage du Musc, de la poudre ou huile d'odeur est interdit dans la maison.

6. Il est défendu de fumer & de chiquer.

7. Un seul sera chargé d'entretenir les poêles & il est défendu aux autres d'y toucher.

8. La classe de musique instrumentale aura lieu seulement 2 fois la semaine & toujours en présence d'un maître.

9. De jouer dans les rues & d'ouvrir les fenêtres pour jouer avec ceux qui passent.

10. De jouer à des jeux de mains, de se frapper en plaisanterie, de se prendre par les cheveux, de se jeter à terre, de se dispenser de la promenade, de la récréation ou de la prendre deux par deux. Les jeux comme la récréation doivent toujours être pris en commun.

11. De se traiter brusquement entre eux, de se donner des surnoms, d'employer des mots injurieux, de faire de faux rapports.

12. Reprendre ses compagnons quand on n'a pas la charge, se permettre des indécences, des railleries, des murmures, se reprocher les défauts naturels.

13. D'avoir un couteau ouvert en récréation, de casser ou égarer les objets confiés à leurs soins.

14. D'acheter, de vendre, d'échanger, d'introduire dans la maison ou même d'en faire sortir quoi que ce soit, comme livres, y recevoir lettres sans en prévenir les professeurs.

15. Monter en dortoir sans permission.

16. Manquer de respect aux professeurs, les blâmer, leur faire de mauvaises réponses.

17. Demander à un professeur une permission qu'un autre aurait refusée sans lui faire part de son refus.

18. Parler quand un professeur donne quelque ordre général.

19. De passer par la chapelle souterraine pour se rendre à la maison ou en revenir.

17 [sic]. Il est recommandé aux élèves d'ouvrir chacun leur lit, il ne leur est permis de coucher ensemble sous quelque prétexte que ce soit.

18. L'usage du capot & de l'habit de chœur n'est point encore prescrit mais il est recommandé aux élèves de l'obtenir de leurs parents. Quand ils en auront un ils porteront l'habit de chœur & le capot doit être toujours boutonné & la ceinture d'usage placée en dessus.

19. Un professeur fera rendre compte de temps en temps des lectures ou instructions religieuses que les élèves auront entendues.

20. Aussitôt qu'ils seront éveillés le matin, ils feront le signe de la croix, donneront leur cœur à Dieu, se lèveront promptement, garderont exactement le silence en s'habillant.

21. Ils feront leur lit eux-mêmes, serreront le linge & les habits qui ne leur seront point nécessaires.

22. Ils seront fidèles à se confesser au moins une fois par mois & feront la communion quand le confesseur le jugera convenable.

23. Pour mieux suivre leur règlement ils l'entendront lire & expliquer tous les mois & le verront de plus affiché dans un endroit de la maison.

24. La grâce & les bénédictions de Dieu seront la récompense de leur fidélité.

### Règlement particulier.

1. Chaque semaine on fera une classe de politesse & l'on veillera à faire observer exactement ce qu'on y prescrira.

2. Il sera fait aussi une instruction religieuse le mercredi de chaque semaine à 4 heures pour tous les élèves.

3. 3 fois la semaine un des professeurs lira les prières de la messe, les 2 autres jours on chantera des cantiques.

4. Il n'est plus permis d'aller chanter au jubé à moins d'une expresse permission. A l'exercice de l'archiconfrérie les élèves se placeront devant l'autel.

5. Le frère T[riolle] fera la classe de M.M.T... et R...

6. Quand la messe sera commencée dans la semaine il ne sera plus permis aux élèves de s'y rendre. Ils feront quelques prières dans le Collège.

7. En l'absence du P. Chevalier le F. Mignault aura la direction du collège mais il ne pourra rien régler de nouveau sans se consulter avec le directeur de la maison.

8. Il est expressément recommandé aux professeurs de faire observer le silence en classe & d'empêcher tout esprit de dissipation dont la conséquence serait de faire perdre le but pour lequel cet établissement a été formé.

9. Quand ils sont avec les Élèves ils doivent avoir toujours les yeux sur eux pour pouvoir les reprendre quand ils ne se tiennent pas convenablement.

### Règlement des externes.

1. Ils arriveront le matin à 8 h. moins 5 min. & se rendront en silence à la salle qui leur est destinée pour attendre le moment du départ de tous les écoliers qui vont ensemble à la messe de 8 h.

2. La classe commence à 8 h. ½.

3. A 10 ½ les externes de la 1ère section anglaise se rendront dans la classe de la 1ère section française où ils seront exercés à la lecture par le frère Louis et le Frère Triol continuera aussi la classe à ses écoliers jusqu'à 11 h. ½.

*Sortie.*

5. Tous se réuniront à la classe du F. Triol pour se disposer à partir. Ils doivent s'en aller deux à deux & sans dissipation chacun chez soi.

6. Il est défendu aux externes de s'arrêter & de jouer devant le collège.

7. Les externes doivent se rendre à 1 h. ½ pour l'étude dans la salle qui leur est assignée & ils y seront surveillés par le F. Triol.

8. La classe de l'après-midi commence à 2 ½ & finit à 4 ½.

9. A 4 ½ sortie des externes qui s'en vont dans le même ordre que le matin. En hiver on ne souffrira pas que les externes restent dans le collège après 4 ½ du soir ni pour la récréation ni pour l'étude.

10. Pour aller à l'Église, ils s'y rendront deux à deux & dans un ordre où chacun puisse aisément prendre la place qui lui est assignée.

Ouvert le 26 septembre, le collège comptait vingt-cinq pensionnaires et quarante externes [77]. Le début ne pouvait être plus prometteur. Le personnel, peu nombreux, se partageait l'enseignement au collège et à l'école du soir. Le père Charles-Édouard Chevalier dirigeait l'établissement en qualité de supérieur; le père Damase Dandurand était professeur de philosophie; le frère Claude-Amable Tisserant, novice oblat, professait la classe de belles-lettres; le frère Napoléon Mignault, novice, était professeur d'éléments latins, et M. Patrick McGoey, chargé des cours d'anglais [78]. Deux frères convers oblats (Cyprien Triolle et Louis Roux) enseignaient les éléments français et dirigeaient, le soir, l'école des adultes.

L'année suivante (1849), le collège comptait encore cinq professeurs [79]. On relevait aussi de nouveaux noms : le frère N. Mignault, diacre, ordonné prêtre en octobre 1849, était désormais supérieur; M. Boyle enseignait la classe de belles-lettres; M. Collins, l'anglais; M. A.-M. Mignault, la syntaxe latine, et les deux frères convers continuaient leur enseignement [80].

En 1850, on trouve encore cinq professeurs et leurs attributions : le père Allard est directeur du collège; le père Mignault enseigne la classe de belles-lettres; le père Corbet, le grec et la littérature anglaise; M. Arthur Mignault, la méthode; M. Collins, les mathématiques, le dessin et l'anglais, et le frère Cyprien Triolle, les éléments. Le collège compte maintenant une centaine d'élèves, dont trente-quatre pensionnaires. Une trentaine d'étudiants sont reçus gratuitement [81].

77 *Registre des Lettres*, vol. 2, p. 57.

78 ALEXIS DE BARBEZIEUX, o.f.m.cap., *Histoire de la Province ecclésiastique d'Ottawa...*, Ottawa, La Cie d'Imprimerie d'Ottawa, 1897, vol. 1, p. 305.

79 *Registre des Lettres*, vol. 1, p. 86 (Mgr Guigues à Lord Elgin, 17 octobre 1849).

80 *Ibidem*, vol. 1, p. 178 (lettre à la Propagation de la Foi).

81 *Registre des Lettres*, vol. 2, p. 39 et suiv. (lettre au gouverneur) (archives de la Propagation de la Foi de Lyon, dossier Bytown); Guigues à Phelan, 19 décembre 1850 (archevêché de Kingston, D. 10. 2, Phelan, 1848-1849).

Les années suivantes, le personnel du collège demeurera sensiblement le même. Le 1er juillet 1851, Mgr Guigues nomme quatre ecclésiastiques travaillant au collège [82] et, en 1852, nous trouvons les noms des pères Pierre Aubert, Mignault et Augustin Gaudet; ce dernier était supérieur [83]. En 1853, nous voyons plusieurs nouvelles figures et les attributions respectives des professeurs. Mgr Guigues songeait alors sérieusement à l'affiliation à Toronto et M. Cazeau pensait, comme M. Morin d'ailleurs, qu'il serait à propos de faire connaître, à cette fin, le nombre des classes, les matières que l'on étudiait dans chacune, les auteurs et les noms des professeurs [84].

Cette exigence de MM. Cazeau et Morin est très intéressante pour nous, car elle nous permet de pénétrer un peu dans la vie intérieure du collège à la fin de cette année 1853.

Mgr Guigues y répond quelques jours plus tard [85]. On voit que le père Gaudet est supérieur; le père Tabaret, directeur des études et professeur de zoologie et d'anatomie; M. Athanase, séminariste, professeur de rhétorique; M. Michel, séminariste, professeur de belles-lettres; M. Collins, séminariste, professeur d'anglais et de français; M. Gillis, séminariste, également professeur d'anglais; M. Mignault, laïque, professeur du cours élémentaire; M. Petinot, laïque, enseigne également dans le cours élémentaire, et M. Boisvert, laïque, est surveillant.

Quant aux livres utilisés au cours classique, ils sont désignés dans le programme que Mgr Guigues joint à sa lettre (mais que nous ne possédons pas). Les manuels de zoologie et d'anatomie ne sont pas encore définitivement choisis, le professeur se borne à donner la « lecture » et à demander des notes aux élèves.

Les élèves sont au nombre de soixante-quinze et l'école élémentaire, sous la surveillance des commissaires d'école, compte quatre-vingts enfants.

De plus, tous les élèves du collège se sont présentés aux examens de Toronto cette année afin de subir le premier examen pour étudier le droit et ont été admis.

82 Guigues à Phelan, *ibidem*, D. 10. 3, Phelan, 1851-1852.
83 *Ibidem*.
84 *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 323 (31 octobre 1853).
85 *Ibidem*, vol. 5, p. 320.

Enfin, quoique le collège n'ait que quelques années d'existence et que le gouvernement ne lui ait donné de l'aide que l'an dernier, il a toujours été en progressant; « sa position, la beauté de l'édifice et les secours du gouvernement permettent d'espérer que le nombre des élèves sera doublé en deux ans ».

Une lettre datée probablement de 1854, d'après sa place dans le *Registre des Lettres*, et écrite à M. Morin, adresse à ce dernier le rapport du père Tabaret [86]. Il y est dit que les élèves qui ont eu à subir leur examen pour être autorisés à suivre le cours de droit et de médecine ont été admis à Toronto et un à Montréal au cours de l'année précédente. Le collège compte quatre-vingts pensionnaires, c'est-à-dire trente de plus que durant la précédente année académique, et l'école élémentaire est fréquentée par environ quatre-vingts élèves. Neuf professeurs dispensent l'enseignement.

L'année suivante, 1855, dans le rapport que M^gr^ Guigues fait parvenir, cette fois à M. Cartier, on trouve des renseignements identiques. Bien que le collège ne soit âgé que de six ans, plusieurs étudiants ont déjà été admis à suivre les cours de médecine à Toronto et à Montréal. On compte alors neuf professeurs et quatre-vingt-cinq élèves pensionnaires ou demi-pensionnaires. Dix-huit élèves, soit du Haut-Canada, soit du Bas-Canada, sont reçus gratuitement [87].

A la fin de cette année 1855, le père Tabaret reçoit une lettre de M. Laughton, de l'Auditor's Office de Toronto, datée du 7 décembre [88], l'avertissant qu'il doit faire rapport sur le collège le ou avant le 15 janvier prochain.

Le supérieur du collège envoie son rapport à M^gr^ Guigues le 30 décembre 1855. On voit encore qu'il y a neuf professeurs, que le nombre des élèves est de cent trente-six dont trente-deux du Bas-Canada. Cinquante-huit sont âgés de quinze ans et plus et soixante-dix-huit n'ont pas encore cet âge. Trente-huit sont reçus gratuitement dans le collège en raison de l'allocation reçue par le gouvernement; seize élèves du Bas-Canada et vingt-deux du Haut-Canada. Tous ces élèves ont été

[86] *Ibidem*, vol. 5, p. 367. On voit encore une fois que le père Dandurand fait erreur en prétendant qu'il ne s'agissait pas d'un véritable collège.

[87] *Ibidem*, vol. 7, p. 108. Le rapport se trouve à *P.S.O.*, n° 489, et est daté du 26 mars.

[88] *Registre des Lettres*, vol. 6, p. 219.

reçus sur lettre de recommandation de quelque personne recommandable ou du surintendant de l'éducation pour le Bas-Canada, sauf six admis sur présentation de l'Institut canadien d'Ottawa.

Quatre des professeurs sont prêtres; trois, ecclésiastiques, et deux, laïques. Les élèves de toutes les croyances sont admis sans distinction et peuvent compter sur l'impartialité des professeurs. Quelques anciens élèves sont déjà étudiants en médecine ou en droit.

Puis, à la fin, une petite demande. On éprouve dans le collège un grand besoin d'un cabinet de physique que la corporation ne peut acheter. On prie donc l'honorable M. Laughton de bien vouloir s'intéresser auprès du gouvernement pour en obtenir un, et aussi, pour faire augmenter l'allocation.

Le 8 janvier 1856, M^gr^ Guigues fait parvenir le rapport du père Tabaret à l'honorable G.-E. Cartier [89], secrétaire provincial. Vers la même date, le rapport est aussi envoyé à M. Laughton.

Le 29 novembre 1857, le père Tabaret écrit à M^gr^ de Mazenod que les classes sont divisées en trois cours : cours classique, cours spécial et cours préparatoire.

Pour répondre aux besoins de la localité, on est obligé de faire ces cours simultanément en anglais et en français. Il faudrait plus de professeurs car il n'est pas possible que cet établissement marche sur ce pied. Le supérieur voudrait un père d'origine anglaise pour prendre la direction des affaires et quelques frères irlandais ou autres comme professeurs [90].

Enfin, en 1858, le père Tabaret se rendra en France, auprès des autorités de la congrégation, afin d'obtenir des sujets pour le Collège de Bytown. Il en reviendra avec quelques pères, après avoir mieux renseigné l'administration générale sur les besoins de l'œuvre.

Nous avons donc à Bytown, à la fin de cette première période de l'histoire des Oblats au Canada, un collège bien organisé, bien adapté aux besoins des populations. Il est matériellement bien assis et l'avenir ne peut que lui être favorable. Une note intéressante, c'est que dès les débuts, le collège est bilingue et confie à des laïques une part importante de l'enseignement.

89 *Ibidem*, vol. 6, p. 223.
90 Archives générales, dossier Tabaret.

### E. Les œuvres annexées au collège.

Au Collège de Bytown, viendront se greffer plusieurs œuvres importantes, et d'autres auraient certainement vu le jour si les circonstances eussent été plus favorables.

#### 1. *Le petit séminaire.*

En prenant possession de son siège de Bytown, et même dès sa consécration, M^gr^ Guigues sentit le besoin d'une institution qui fournirait des recrues pour le sanctuaire. C'est dans cet esprit qu'il fonda le Collège de Bytown, tout en ne négligeant en rien les besoins de l'éducation, même pour ceux qui ne se destinaient pas à la prêtrise.

Dans le rapport sur le diocèse en 1848, M^gr^ Guigues souligne : « J'ai dû m'occuper en premier lieu de l'établissement d'un collège ou plutôt d'un petit séminaire afin de trouver les éléments nécessaires pour un grand séminaire [91]. »

Il reviendra un peu plus tard sur cette idée de petit séminaire, bien qu'il n'en parle jamais dans ses demandes de secours. Le 28 novembre 1850, écrivant à la Propagation de la Foi de Lyon, l'évêque de Bytown écrit : « Mon collège n'est qu'une mansarde en bois que j'ai été obligé d'élever, parce que le besoin de procurer l'instruction aux jeunes gens, *pour avoir par la suite* des prêtres indigènes, était absolument nécessaire [92]. »

De son côté, M. Cazeau parlera quelques fois de « séminaire » en écrivant à M^gr^ Guigues, comme nous l'avons vu précédemment [93]. Toujours dans l'intention de préparer des prêtres, M^gr^ Guigues avait formé le noyau d'une maîtrise en 1860 ou 1861 [94].

#### 2. *École pour adultes et école du soir.*

Le prospectus de 1848 annonçait qu'une école serait ouverte de six heures à neuf heures le soir, où l'on enseignerait la lecture, les grammaires anglaise et française, l'arithmétique, la géographie, l'agriculture, le dessin linéaire et l'épure ou lavis.

91 *Registre des Lettres,* vol. 2, p. 56 et suiv.
92 Archives de la Propagation de la Foi de Lyon, dossier 1850, Bytown.
93 Voir *R.U.O.,* 26 (1956), p. 78.
94 *Registre des Lettres,* vol. 10, p. 69.

L'école du soir semble ne pas avoir duré longtemps, mais elle survécut à la première année, car le *Packet* du 28 juillet 1849 l'annonce encore.

Dans le plan d'études déjà cité et énumérant les matières échelonnées sur huit années, on trouve aussi le programme de l'école des adultes. Il y est mentionné que « outre la lecture et l'écriture, on y enseignera encore la grammaire, l'arithmétique, l'histoire, la géographie, l'agriculture, le style épistolaire, le dessin linéaire, la levée des plans et le système solaire [95] ». Le programme s'élargissait donc.

Les documents manquent qui nous éclaireraient plus complètement sur l'influence et la durée de ces cours.

### 3. *L'école primaire.*

Notre étude a aussi montré qu'au collège était jointe une école primaire, qui passa assez rapidement sous le contrôle de la commission scolaire.

### 4. *L'école normale.*

La pénurie de maîtres instruits, surtout dans la langue française, avait ému M^gr^ Guigues, qui se fit le champion des écoles séparées. Pour y remédier, l'évêque de Bytown songea à annexer à son collège une espèce d'école normale. Dès 1854, il voulut établir cette école de pédagogie et écrivit à cet effet à M. Chauveau.

« Le besoin de maîtres ou d'instituteurs pour la campagne, écrit-il, se fait grandement sentir. Très souvent on s'adresse à moi pour en avoir. Pour satisfaire à ce besoin j'ai dit... [au] surintendant des écoles de l'Ottawa et j'ai écrit à MM. les ecclésiastiques que l'on donnerait gratuitement au collège l'instruction pour préparer à recevoir les qualifications nécessaires pour l'enseignement aux jeunes gens qui se présenteraient munis d'une lettre de recommandation de leur part, c'est un nouveau sacrifice que l'on s'impose pour l'amour du bien [96]. »

Il s'en ouvrait aussi à M. Cazeau le 12 mars 1854. S'il pouvait compter sur quelques secours du gouvernement, il commencerait une école normale. Le collège est incorporé et sera probablement affilié à

[95] Archevêché d'Ottawa, dossier Université d'Ottawa, 1848-1860.
[96] *Registre des Lettres,* vol. 5, p. 430.

l'Université de Toronto. Cette œuvre est une œuvre publique et il n'est nullement question de la soustraire à la loi, puisqu'au contraire les instituteurs seraient tenus de se présenter aux examinateurs pour obtenir leur diplôme. « Je sens que le fanatisme s'irritera mais le vrai moyen d'arrêter son opposition serait à mes yeux celui de permettre aux protestants de faire la même œuvre en leur faisant passer des examens sérieux d'après le nombre des matières qui seraient enseignées. » Il demande à M. Cazeau d'examiner le projet, de le communiquer à M. Morin et de lui dire s'il a quelque chance de succès et les moyens à prendre pour le faire réussir [97].

M. Cazeau répond, le 12 avril [98] :

> Venons en maintenant à la question de vos maîtres d'école que vous seriez disposé à retenir dans votre collège au lieu de les envoyer à l'école normale étant soutenue par une taxe spéciale sur tout le haut Canada. Le gouvernement n'a pas le droit de détourner un sou de cette taxe pour quelqu'autre institution que ce soit. Mais il pourrait se faire qu'il put accorder quelque chose pour les maîtres d'école sur les fonds de l'Université ou sur ce qui reviendrait à votre collège. Il sera donc à propos que lorsque Votre Grandeur écrira à M^r^ Chauveau pour demander du gouvernement quelque secours pour le collège elle ajoute qu'elle se propose d'y avoir constamment un certain nombre de jeunes gens se destinant à faire des maîtres d'école et qui ne sont pas capables de faire les frais d'aller à Toronto. Cette considération pourrait engager nos gouvernants à vous faire une plus large part des fonds de l'Université. Toutefois les ministres du Bas Canada il faut bien se le rappeler ne sont pas omnipotents pour ce qui concerne la partie haute de la province & qu'ils ne sont maîtres ici qu'autant qu'ils permettront aux ministres haut canadiens de l'être chez eux. V.G. peut être néanmoins persuadée de leur ardent désir de lui être aussi utile que possible.

Nous ne savons rien de plus sur ce projet d'école normale si ce n'est que quelques maîtres en sortirent pour enseigner dans les écoles primaires.

### 5. *Le scolasticat des Oblats.*

Le mystère qui enveloppe les débuts du séminaire de Bytown enveloppe aussi le scolasticat des Oblats. Établi d'abord à Longueuil avec le noviciat, il sera bientôt transporté à Ottawa et nous voyons que des scolastiques enseignent dès la première année et les années suivantes.

[97] *Ibidem*, vol. 5, p. 381.

[98] *Ibidem*, vol. 5, p. 401. Le 25 avril de la même année, M^gr^ Guigues offrait à ses prêtres de préparer des professeurs pour leurs écoles (*Mandements* et *Circulaires...*, vol. 1, p. 76).

Tout comme pour les séminaristes, cette situation durera longtemps, beaucoup plus longtemps que l'on aurait voulu. L'impossibilité seule de donner au collège le nombre suffisant de pères s'adonnant à l'enseignement en fut la cause. La vie des scolastiques se partageait entre leur formation intellectuelle et spirituelle et l'enseignement au collège. Il faudra attendre jusqu'en 1885 pour voir enfin une phalange de scolastiques s'installer dans le nouveau scolasticat d'Archeville (Ottawa-Est).

### 6. *Le séminaire.*

Nous savons assez peu de choses sur les origines du grand séminaire de Bytown. Il est pourtant certain que Mgr Guigues, en prenant possession de son diocèse, ne se préoccupa pas uniquement du petit séminaire ou collège. Dès le 26 septembre 1849, il écrivait à Mgr Bourget : « Nous ne sommes pas encore ici préparés pour faire la théologie [99] », ce qui prouve qu'il pensait sérieusement à son grand séminaire.

Dès que les circonstances le permirent, une partie de l'évêché fut aménagée en séminaire. C'était l'ancienne sacristie, qui avait trois étages. L'étage supérieur, divisé en cellules, servait de dortoir aux séminaristes. L'étage du milieu comprenait les salles de classe. Enfin, l'étage inférieur était le seul employé au service de la cathédrale [100].

Les séminaristes suivaient les cours donnés par quelques pères et enseignaient ensuite au collège. La situation de Bytown n'était pas unique, car les ecclésiastiques enseignaient également dans les petits séminaires de la province de Québec. Le nombre des clercs fut cependant toujours assez restreint, il y en avait quatre en 1851 [101]. Le 29 novembre 1857, le père Tabaret annonçait à Mgr de Mazenod que l'année précédente il y en avait trois et que cette année 1857, il y en avait six et qu'on en attendait trois de France [102].

Pour subvenir aux besoins des séminaristes, Mgr Guigues institua une quête spéciale qui, à partir de 1854, apporta une aide convenable [103].

99 Archevêché de Montréal, dossier Oblats, 1848-1865.

100 Alexis de Barbezieux, o.f.m.cap., *op. cit.*, vol. 1, p. 297 et suiv.

101 Mgr Guigues à Mgr Phelan, 1er juillet 1851 (archevêché de Kingston, D. 10. 3, Phelan, 1851-1852).

102 Archives générales, O.M.I., dossier Tabaret.

103 Le *Registre des Lettres*, vol. 2, contient les renseignements suivants : en 1854, la quête rapporta £. 48-10-0; en 1855, £. 41-7-6 (p. 403); en 1857, £. 67-7-1 (p. 405);

L'évêque songea aussi à construire une maison pour son séminaire, mais il dut abandonner son projet [104]. Enfin, lors du transfert du collège sur la Côte de Sable, les séminaristes en occupèrent une partie [105].

L'avenir du séminaire devait être assuré lorsque Mgr Guigues le confia définitivement aux Oblats en même temps que le collège. L'article II, 6°, du contrat stipule : « Le collège servant en même temps de séminaire, Mgr paiera pour la pension annuelle de chaque séminariste qui ne serait pas employé au collège la somme de £. 25 cours actuel de la province du Canada non compris l'entretien de ces mêmes séminaristes qui restera à la charge de Sa Grandeur. »

A titre documentaire, nous reproduisons ici le règlement des séminaristes [106].

RÈGLEMENT DES SÉMINARISTES
DE LA JOURNÉE.

5 h. Lever avec la communauté
5 ¼ Prière et méditation
5 ¾ Messe. Après la messe faire sa chambre.
6 ½ Lecture de l'Écriture Ste pendant ¼ d'heure
6 ¾ Étude de la Théologie
7 ½ Déjeuner où tous doivent se rendre en même temps on lira pendant le déjeuner la vie d'un saint ou de quelque autre livre choisi par le Directeur.
7 ¾ Étude et préparation de sa classe pour ceux qui professent au collège.
8 ½ Classe pour les Professeurs du Collège
10 ¾ Classe de morale
11 ¾ Examen
12 Dîner suivi de la récréation
1 ½ Chapelet avec la communauté après étude
2 ½ Classe pour les Professeurs du Collège
4 ½ Récréation pendant ¼ d'heure. On doit descendre dans la grande salle.
4 ¾ Étude pour se préparer à la classe de Dogme.
5 Classe de Dogme
6 ¼ Lecture spirituelle
6 ¾ Adoration et visite du St Sacrement et de la Ste Vierge avec la communauté.
7 Souper, suivi de la Récréation

en 1858, £. 68-0-0; en 1860, $ 375, et en 1861, $ 343 (p. 421). Voir aussi *Paroisse d'Ottawa...*, p. 151.

104 Mgr Guigues au cardinal Barnabo, *Registre des Lettres*, vol. 9, p. 174. Voir aussi les lettres à la Propagation de la Foi du 8 août 1855 (vol. 6, p. 180) et du 11 novembre 1855 (*ibidem*, p. 210 et suiv.).

105 *Souvenir of the Dedication of New St. Joseph's Church*, Ottawa, Paynter, Abbott, 1893.

106 *Registre des Lettres*, vol. 3, p. 101-102.

8 ¼ Prière. On doit toujours préparer sa méditation avant de se coucher.
9 ½ Coucher. Une fois que la cloche a sonné le coucher on doit immédiatement se mettre au lit, car il n'est plus permis d'avoir la chandelle allumée.

CONDUITE EN GÉNÉRAL.

Art. 1er. Le silence est prescrit pendant toute la journée, les heures de récréation exceptées.

2. Il est défendu d'entrer dans la chambre les uns des autres à moins d'une permission spéciale.

3. Toutes les permissions seront demandées au Directeur et en son absence au Supérieur de la maison.

4. Les Ecclésiastiques ne pourront introduire les écoliers ni les étrangers dans la maison.

5. Ils ne pourront sortir de la maison sans autorisation excepté les jours de congé et jamais seul.

6. Lorsqu'ils seront demandés au parloir, ils en avertiront toujours le Directeur avant de s'y rendre.

7. Les lettres qu'ils recevront seront remises au Directeur avant d'être décachetées et celles qu'ils adresseront seront cachetées par lui.

8. Ils passeront leur récréation ensemble et éviteront autant que possible de se trouver trop souvent avec le même compagnon.

9. L'entrée de la cuisine leur est strictement interdite et ils ne pourront aller au réfectoire hors le temps des repas.

10. Lorsque les Ecclésiastiques mangent à la 2e table les jours où ils ont fait la lecture ou ont servi ils doivent se contenter de ce qui a été servi à la communauté et ne jamais demander à la cuisinière autre chose.

11. Il ne leur est jamais permis de demander aux servants quoi que ce soit par exemple de laver leur chambre ou tout autre chose.

## 7. *La ferme.*

Pour aider le collège au point de vue financier, on avait eu soin d'acheter une ferme de 400 acres à trois lieues du collège [107]. En 1853, le père Dandurand sera autorisé à vendre un certain nombre de ces lots [108] du village de Saint-Joseph afin de procurer un peu de revenus pour l'institution. Peu après, le même père sera de nouveau autorisé à louer, cette fois, pour cinq ans, la ferme du collège à M. Grison, à partir du 15 septembre 1855. Durant toute la durée du bail, les produits seront partagés par la moitié, excepté ce qui sera prélevé pour la nourriture des animaux.

107 *Registre des Lettres,* vol. 1, p. 280.
108 *Ibidem,* vol. 5, p. 262.

### F. Le collège confié aux Oblats.

L'intention de M^gr^ Guigues avait toujours été de confier aux Oblats la direction du collège et du grand séminaire. Déjà le 20 mai 1852, Monseigneur avait fait certaines propositions relatives à l'établissement définitif des Oblats dans sa ville épiscopale, entre autre en cédant le collège nouveau [109], mais le 1^er^ juin 1852, le Conseil provincial n'avait pas cru pouvoir accepter [110].

De nouvelles propositions étaient faites et, après bien des pourparlers, on finit par arriver à une solution acceptable par les deux partis en cause. Le 2 avril 1856, le Conseil provincial [111], après avoir examiné les avantages qu'il y avait à se fixer convenablement à Bytown, après douze ans de travaux, concluait qu'il y avait probabilité, et sous le rapport du personnel et sous le rapport des difficultés financières, d'accepter la direction du séminaire et du collège, même en admettant qu'il fallait agrandir, car Monseigneur s'offrait à payer la moitié des frais de cet agrandissement. Il s'agirait donc de débourser quatre cent cinquante livres en prenant possession du collège pour les améliorations à faire, entre autres au cabinet de physique, à celui d'histoire naturelle et à la bibliothèque. Puis il y avait danger que l'allocation de trois cents livres du gouvernement cesse et bientôt. On laissait au T.R.P. général et à M^gr^ Guigues de régler ce qu'il faudrait faire dans ce cas.

En 1856, on réussit à préparer tout d'abord un projet de convention [112], puis une convention en forme, entre M^gr^ Charles-Joseph-Eugène de Mazenod agissant au nom et dans l'intérêt de la corporation et province des Oblats au Canada, d'une part, et M^gr^ Joseph-Eugène-Bruno Guigues, premier évêque de Bytown au Canada, d'autre part.

Il y était stipulé à l'article premier que M^gr^ Guigues confiait aux Oblats la direction et l'administration du collège et du séminaire. A l'article 2, M^gr^ Guigues cédait et transférait à la congrégation des Oblats la propriété de six lots de terrain donnés par M. Besserer à la corporation épiscopale pour y bâtir un collège, les constructions déjà existantes sur ce terrain ou en voie d'achèvement pour le dit collège

109 *Registre des Lettres*, vol. 4, p. 269.
110 Archives provinciales, O.M.I.; Archevêché d'Ottawa, *Registre des Lettres*, vol. 4, p. 269.
111 Vol. 2, p. 49.
112 Archives générales, dossier Ottawa : Fondation-Convention.

que Monseigneur l'évêque de Bytown se chargeait de faire complètement achever avant la fin de septembre prochain, avec la maison en bois construite il y avait deux ans [113] sur le même terrain. De plus, Monseigneur de Bytown se chargeait de fournir la moitié du prix pour la construction d'une maison en bois devant servir à deux salles de récréation dont le collège manquait absolument et qui cependant étaient indispensables.

M^gr^ Guigues cédait pareillement aux Oblats le mobilier et les livres du collège actuel, ainsi que les ornements d'église, linges et vases sacrés de la chapelle et de la sacristie du même collège.

Si, pour des causes indépendantes de leur bon vouloir, les Oblats étaient obligés de quitter, le tout deviendrait la propriété pure et simple de la corporation; ils en resteraient néanmoins propriétaires et seraient en droit d'exiger un prix de location convenable de ceux qui seraient appelés à la direction de ce même collège.

Il était bien entendu que les subventions des élèves, que le prix de leur pension, que les dons, les allocations du gouvernement, qu'en un mot tous les revenus du collège appartiendraient uniquement aux directeurs du collège et qu'ils les administreraient à leur risque et péril.

M^gr^ Guigues, reconnaissant que sans une allocation du gouvernement l'œuvre du collège ne pourrait se soutenir, s'obligeait, pour lui et pour ses successeurs, à user de toute son influence afin d'obtenir la continuation et même l'accroissement de la dite allocation.

L'évêque s'obligeait également, pour lui et ses successeurs, de ne fonder et de ne laisser fonder dans son diocèse aucun collège ou établissement ecclésiastique pouvant nuire à celui-ci.

De son côté, M^gr^ de Mazenod s'obligeait de fournir un nombre suffisant de sujets instruits et capables de remplir les emplois du dit séminaire et collège.

La convention fut signée à Marseille le 17 août 1856.

Le père Aubert écrivait déjà au père Santoni, le 5 mai 1856, que l'on regardait, à Marseille, cette affaire comme terminée, mais que l'on ne donnerait pas de décision officielle avant le chapitre [114].

113 Le document porte en note : « Cette maison en bois est propre, convenable. J'en retire en ce moment un loyer de £. 12 par an. Elle pourra servir de cuisine & de réfectoire pour les élèves. »

114 Archives générales, O.M.I., dossier Aubert, Pierre.

Le 27 août 1856, le Conseil provincial constituait le personnel de la maison du collège. Le père Gaudet redevenait supérieur; le père Tabaret, premier assesseur et économe; le père Trudeau, deuxième assesseur, et les pères Burtin et Soulerin faisaient partie du personnel [115]. Deux jours plus tard, M^gr^ Guigues confiait l'œuvre aux Oblats [116].

L'œuvre définitivement confiée aux Oblats était dorénavant assurée d'un personnel stable et d'un avenir certain.

Monseigneur s'était engagé à faire continuer les allocations en faveur du collège; il n'y manquera pas. Le 25 février 1857, le secrétaire provincial accuse réception d'une requête en faveur du collège et promet qu'elle sera prise en considération par Son Excellence [117].

Le collège n'était pas fini et, le 23 juin 1857, M^gr^ de Mazenod trouve tout raisonnable que les Oblats se mettent en devoir de terminer, à leur charge, les travaux de l'institution. C'est d'ailleurs l'un des articles de la convention, dit-il. Quant à fournir des sujets anglais pour le collège, ce n'est pas chose si facile « de trouver des sujets qui soient en état d'enseigner en anglais [118] ».

Le pauvre fondateur se fera harceler toute sa vie durant sur ce chapitre des sujets anglais indispensables au collège. Le père Honorat le rappelle au fondateur, le 2 août 1857, car le collège était loin d'être fourni en élèves et sans professeur anglais, il viendrait bientôt à rien. Le père Tabaret en est découragé, ajoutait le père Honorat. « Il ne faut pas oublier que nous sommes dans le Canada anglais et en présentant un sujet anglais le nombre des élèves serait du double. Ajoutons que les anglais se proposent de bâtir eux-mêmes un autre collège [119]. »

115 Vol. 2, p. 56-57 (archives provinciales O.M.I.).

116 « Nous Joseph-Eugène Guigues, Evêque de Bytown et provincial des RR. Oblats dans le Canada, déclarons que voulant mettre à exécution l'arrangement que nous avons pris, Monseigneur de Marseille, Ill^me^ et Rév^me^ Supérieur Général et fondateur de la Congrégation des Oblats d'une part, et Nous comme Evêque de Bytown, d'autre part, nous ouvrons dans notre ville épiscopale un Collège Séminaire qui est constitué avec toutes les dispositions précisées dans le contrat fait à Marseille à la date du 17 août dernier en faveur et à charge des Révérends Pères Oblats, et Nous créons la Maison du Collège de Bytown en notre qualité de Provincial. Fait à Bytown, le 29 août 1856 » (*Actes officiels concernant la Province du Canada*, p. 129 : archives Deschâtelets, Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa).

Le même jour, le provincial nomme le père Tabaret, supérieur de la seconde maison de Bytown et du grand séminaire du diocèse, « necnon et gymnasii, insuper et paræciæ nostræ Sti Josephi, te superiorem et rectorem ipso facto nominamus » (*ibidem*, p. 129).

117 *Registre des Lettres*, vol. 8, p. 10. Voir aussi *P.S.O.*, 16 mars 1857, n° 237.

118 Archives générales, O.M.I.

119 *Ibidem*, dossier Honorat.

Il est inutile de dire que le brave père noircit un peu le tableau. Mais il plaide sa cause !

Les affaires du collège marchent normalement, mais il surgit des difficultés de toutes sortes : finances, professeurs, etc. Puis, comprend-on bien dans la province cette œuvre d'enseignement ? On pourrait en douter, surtout si l'on tient compte d'une lettre du père Paillier qui écrit de Maniwaki, le 27 mars 1858, à un destinataire inconnu, peut-être au père Aubert.

> Avouez, mon Rév. Père (soit dit en passant) que nous n'avons pas de chance dans l'établissement de nos collèges. Le bon Dieu les bénit de la main gauche. Celui de Buffalo que les Yankees décoraient du titre pompeux de *Boarding House* a craqué... Buffalo donc s'est affaisé sous ses ruines. Le Texas a fermé les portes de son hôtel et licencié ses *customers*. A Ottawa, le nombre des gamelles va en diminuant. Le bon petit p. Soulerin y a laissé sa santé, le P. Mauroit est sur le carreau. Ces 2 bons Pères sont deux des 4 victimes de l'enseignement à Buffalo...

Décidément, le père n'est pas dans sa meilleure humeur en ce jour du 27 mars 1858 [120].

Le 24 avril 1858, Mgr de Mazenod écrit à Mgr Guigues qu'il ne voit rien de surprenant dans le fait qu'il se soit imposé une dette pour le collège qui est un établissement diocésain. Ses successeurs s'estimeront heureux qu'il se soit imposé des sacrifices pour laisser ce beau collège dont ils profiteront. Il trouve le père Tabaret trop scrupuleux.

> On fait son travail en toutes choses comme on peut avec les moyens que l'on a. C'est une fâcheuse illusion que de viser à la perfection. Il y a du fort et du faible partout. La différence c'est que chez-nous on a l'habitude de se plaindre tout haut, de se déconsidérer, tandis qu'ailleurs on a le talent de se faire valoir [121].

Le 26 mai, le père Pierre Aubert écrit à un destinataire inconnu. Au Conseil provincial, on avait approuvé le projet d'envoyer le père Tabaret en France comme unique moyen de se procurer des sujets pour le collège. Il serait aussi avantageux de pouvoir diviser le fardeau de manière à ce que le père Tabaret n'ait pas le travail à peu près seul. Si on pouvait lui donner un aide qui aurait soin du collège, ce père pourrait s'adonner davantage aux besoins de la communauté et du séminaire [122].

120 Archives provinciales, O.M.I., dossier Maniwaki : 1858.
121 Archives générales, O.M.I.
122 Archives provinciales, O.M.I., *Correspondance...*, vol. 1, p. 147.

Malgré tout, les choses ne vont pas si mal, et on sent bientôt le besoin d'agrandir le collège. Le Conseil provincial, dans sa séance du 24 août 1859, décide de construire une aile. Pour cela, on compte sur l'aide du gouvernement et le secours de la maison de l'évêché [123].

Le 30 août, le père Adolphe Tortel peut écrire au père Tempier que l'on aura plus d'élèves à la rentrée prochaine. Il ajoute : « Mgr Guigues s'intéresse chaudement et on s'occupe d'ajouter une aile au corps de bâtisse actuellement tout à fait insuffisant aux différentes œuvres qu'on réalise dans son intérêt [124]. »

Non seulement on s'occupe de construction, mais aussi d'amélioration dans les instruments de travail. En juillet 1859, Mgr Guigues demande à M. Cazeau de mettre sur son compte les instruments de physique envoyés au père Tabaret [125].

Mais une cabale contre le collège est menée par le père Rouge, de Montréal, et Mgr de Mazenod sent le besoin d'écrire à Mgr Guigues, le 9 octobre 1859.

Il avoue que le père Chevalier ne

> [...] partage pas l'opinion des Pères de Montréal qui apparemment bien endoctrinés par le misérable de Rouge se sont persuadés et voudraient nous persuader que votre collège de Bytown n'est pas viable et que c'est en pure perte que nous faisons pour le former et le soutenir, des sacrifices en sujets qui nous coûtent tant [126].

Ces agitations n'inquiètent pas outre mesure le fondateur, puisqu'il consent à envoyer des sujets. Le père Tabaret écrit au fondateur, le 5 novembre 1859, qu'il a reçu les deux pères pour le collège. Le nombre des élèves a augmenté et « Il y a un retour prononcé dans l'opinion publique en notre faveur. Les Irlandais commencent à être plus nombreux que les Canadiens, nous avons même actuellement une dizaine d'anglais protestants [127]. »

Ainsi se terminait la première période de l'histoire du collège de Bytown. Histoire mouvementée, pénible, mais témoin de nobles et de généreux efforts en faveur de l'éducation au centre du Canada. Le but des fondateurs était réalisé : doter la capitale du pays d'une institution

123 Vol. 2, p. 87.
124 Archives générales, O.M.I., dossier Tortel, Adolphe.
125 *Registre des Lettres*, vol. 6, p. 447.
126 Archives générales, O.M.I.
127 Archives générales, O.M.I., dossier Tabaret.

d'enseignement supérieur devant servir à la fois aux deux nationalités qui habitaient les rives de l'Ottawa. Mais, si Mgr Guigues voulait un collège bilingue, parce que les circonstances de lieux et de personnes l'exigeaient, il n'a jamais douté, ni laissé le moindre doute, chaque fois presque qu'il a l'occasion de parler de la fin de son œuvre ou de demander des secours, que le collège de Bytown est particulièrement destiné à l'élément canadien-français, dépourvu de tout enseignement un « peu élevé » selon sa propre expression. Une des raisons pour lesquelles il voulait ce collège, malgré toutes les difficultés, c'était de sauver la langue française en voie de disparaître dans la région de Bytown [128]. *(à suivre)*

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
Séminaire universitaire.

128 Le R.P. Georges Simard, o.m.i., a bien expliqué ce point dans les ouvrages cités plus haut à la note 18 (*R.U.O.*, 26 [1956], p. 61).

# *Évolution actuelle des sciences de l'homme*

---

Lorsque nous abordons le vaste domaine des sciences de l'homme nous sommes frappés, non seulement par la diversité des points de vue, mais encore, par les oppositions apparemment inconciliables des divers spécialistes. Les oppositions sont souvent plus marquées si nous confrontons les données des hommes de science avec celles des philosophes ou des théologiens.

Pourtant il semble se dessiner, à l'heure actuelle, un mouvement à la fois de distinction et d'intégration. A quelle condition ce mouvement pourra-t-il donner des résultats valables ? C'est ce que nous voulons tenter d'indiquer ici.

## I. — ÉTAT ACTUEL : SPÉCIALISATION DÉFORMATRICE DE LA RÉALITÉ HUMAINE.

Le plus grand problème à résoudre dans l'état actuel des sciences de l'homme, c'est celui de la spécialisation déformatrice de la réalité humaine. Cette spécialisation déforme la réalité humaine par excès de lumière sur un aspect et par défaut sur les autres. Des esprits réputés savants et spécialistes remarquables ne voient pas les limites de leur champ de vision et pensent pouvoir solutionner le tout de l'homme par le biais de leur spécialisation. Comme l'écrivait récemment un humoriste, « la renommée d'un spécialiste est acquise lorsque l'on commence à l'écouter sur ce qui ne relève pas de sa compétence ». Qui ne connaît ce neurologiste ou ce biologiste donnant en termes de sa spécialité les explications ultimes des processus les plus élevés de la vie psychologique de l'homme ? Tel neurologiste ou tel endocrinologiste extrêmement compétent dans son secteur en viendra facilement à penser qu'il a trouvé la cause unique, ou peu s'en faut, des troubles qui affligent le psychisme humain. Il n'est pas rare de nos jours d'entendre

psychologues, psychiatres ou psychanalystes juger de tous les problèmes moraux et religieux comme s'ils ne relevaient que de leur seule compétence. On pourrait sans doute en dire autant de certains philosophes ou théologiens qui se croient en mesure de révéler avec leur seule méthode tout ce qu'il y a de vraiment valable dans le mystère de l'homme.

Ce problème de la spécialisation déformatrice n'existe pas seulement par rapport aux grandes disciplines anthropologiques dans leur ensemble, mais encore à l'intérieur d'une même spécialité.

Ainsi, on peut relever dans l'histoire de la seule psychologie empirique pas moins de vingt écoles différentes, qui toutes, ou à peu près, se font trop exclusives dans l'explication des faits psychiques. L'école béhavioriste, pour laquelle tout s'explique en termes de comportement extérieur et de réaction au milieu, l'école physiologique, pour qui la psychologie n'est au fond qu'une physiologie, l'école de psychologie comparée, qui de fait ne compare pas l'animal à l'homme mais tend plutôt à comprendre l'homme sur le modèle animal, la psychologie sociale qui met un accent si fort sur le déterminisme social ou culturel que l'on se demande à bon droit ce qui peut rester de l'individualité psychique, la psychologie de laboratoire ou statistique, dont les partisans sont enclins à ramener l'homme à un faisceau de corrélations mathématiques, toutes ces écoles et bien d'autres montrent jusqu'à quel point la spécialisation défigure l'homme.

Cette situation n'est pas le fait de la seule science psychologique empirique. La médecine ne bénéficie pas d'une meilleure situation. A la médecine séculairement trop somatique s'est adjointe, surtout depuis le XVIII^e siècle, la psychiatrie et plus récemment la psychanalyse. Plusieurs pensent aujourd'hui que la médecine doit évoluer vers une forme nouvelle, la médecine psycho-somatique; qu'en tout cas, elle devra être très souvent une médecine intéressée aux problèmes psychiques et moraux du patient. La spécialisation médicale trop somatique — qui est le résultat ordinaire des facultés de médecine — empêche de considérer l'homme tel qu'il est sous ses aspects psychologiques et moraux. La psychiatrie, au moins la psychiatrie classique, n'est pas moins déformatrice à ce point de vue, n'ayant pas de base psychologique

et son orientation étant plutôt celle de la neurologie et de l'endocrinologie. Quant à la médecine psycho-somatique, en plein essor actuellement, elle subit tous les inconvénients de l'orientation psychanalytique qui est, en partie, à la base de ses recherches comme de ses explications.

Or, en ce qui concerne la psychanalyse, l'on sait que non seulement la spécialisation a empêché de voir certains aspects philosophiques ou théologiques du problème de l'homme, mais encore a amené une série de schismes à l'intérieur même du mouvement psychanalytique [1]. Les écoles psychanalytiques sont nombreuses et s'opposent toutes plus ou moins les unes aux autres, comme elles s'opposent à peu près toutes aux diverses conceptions des psychologues empiriques dont elles ignorent souvent les exposés scientifiques. La réciproque existe d'ailleurs du côté d'un bon nombre de psychologues.

Nous pourrions continuer à interroger les autres sciences de l'homme, comme la sociologie, le droit ou l'anthropologie culturelle, et nous en arriverions à la même constatation : un certain empiètement inconscient sur le champ du voisin, quand ce n'est pas une ignorance regrettable de sa valeur propre. La spécialisation hypnotise l'esprit sur un aspect de la réalité humaine et l'empêche de prendre conscience de tous les autres.

Enfin, si nous jetons un coup d'œil sur ce qu'on peut appeler la philosophie ou la théologie de l'homme, malgré les efforts très louables de plusieurs philosophes ou théologiens, on peut constater très facilement des spécialisations inconsidérées par rapport à l'ensemble des études anthropologiques. Mis en possession d'une sagesse sur l'homme dont ils se font, d'ailleurs à bon droit, les défenseurs, plusieurs continuent à traiter de l'homme, comme si pratiquement la philosophie et la théologie épuisaient à l'heure actuelle les connaissances vraiment valables sur l'homme. La conviction de certains serait que la science empirique du comportement moral ou religieux, au moins dans l'état actuel où elle se trouve, ne peut être d'une grande utilité pour ceux qui doivent avoir avant tout une conception philosophique ou théologique de l'homme. De là ce tableau des antagonismes actuels : une science empirique, dans son ensemble, méprisant ou ignorant les

[1] Nous avons développé cette question dans *Psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Ed. du Cerf, 1955.

données philosophiques et théologiques sur l'homme, et une science philosophique ou théologique de l'homme, ignorant ou mésestimant les données empiriques. Pourtant l'homme est ce qu'il est : une réalité complexe et le réalisme devrait pousser à une intégration vivifiante de toutes les données valables que l'on peut avoir sur lui. A l'ancien mot d'ordre « chacun dans son domaine » — qui caractérise encore la mentalité d'un trop grand nombre — il faudra substituer une formule plus humaniste, plus réaliste, plus en harmonie aussi bien avec l'unité intime du travailleur scientifique, qu'avec celle de l'homme que l'on étudie.

## B. — TENDANCES NOUVELLES : DISTINCTION ET UNIFICATION DES SAVOIRS.

Malgré cet état cahotique des sciences de l'homme, il se dessine de plus en plus une tendance nouvelle parmi ceux qui étudient l'homme, celle d'une confrontation des savoirs et de leur unification dans une synthèse supérieure et assez vaste pour permettre à toutes les spécialisations de s'exprimer à l'aise.

C'est ainsi que l'on remarque en plus d'un endroit non seulement des congrès qui réunissent diverses compétences sur un même sujet : criminologie, délinquance, éducation affective, etc., mais encore des centres qui réunissent diverses spécialités, comme la médecine générale, la psychiatrie, la psychologie clinique, la sociologie, voire la philosophie et la théologie. Une collaboration plus marquée dans le domaine surtout thérapeutique et éducatif apparaît à plusieurs comme tout à fait profitable et réalisable.

On se rend compte par ailleurs qu'il n'est guère possible de réunir en un seul homme les connaissances que suppose non seulement la totalité, mais même un certain groupement des diverses sciences de l'homme. Une anthropologie intégrale, où l'on trouverait tout ce qui s'étudie de l'homme, est impossible à réaliser par un seul. Au moyen âge on pouvait encore espérer réaliser en un seul homme un tel savoir, aujourd'hui, même un surhomme ne pourrait y parvenir.

Un humanisme scientifique d'un autre genre serait-il possible ? Par exemple, pourrait-on exiger que la formation du psychologue, du médecin, du psychiatre, du philosophe, de l'anthropologue, du sociolo-

gue, du théologien, etc., soit de nature, tout en le spécialisant dans l'une ou l'autre des sciences de l'homme, à favoriser une connaissance plus approfondie, sans être nécessairement très spécialisée, mais dépassant tout de même le niveau de la simple information, dans plusieurs disciplines connexes ?

On éviterait ainsi cette déformation professionnelle qui porte tous les spécialistes à être si peu attentifs, si peu ouverts à des préoccupations très voisines des leurs. Comme le faisait remarquer déjà le professeur R. Leriche en 1936 :

> D'emblée, tout chercheur est voué à un ordre d'études spécialisées. Et, comme la vie lui impose généralement des soucis d'enseignement ou les exigences de la pratique, il est contraint d'ignorer toujours tout, ou presque tout, des disciplines voisines; à une époque où les esprits synthétiques sont plus nécessaires que jamais, son intelligence et ses connaissances, dès le début, sont compartimentées [2].

Un tel idéal de formation supérieure est-il possible ? Nous le pensons non seulement possible mais absolument nécessaire si nous voulons « former des intelligences vigoureuses vouées au culte des disciplines convergentes, qui ont pour but la science de l'homme [3] ». Naturellement une telle idée va à l'encontre de la mentalité existante dans les institutions préparant à la spécialisation. La vogue est à la spécialisation sinon prématurée, du moins restreignante. On prépare des techniciens à œillères très étroites, des spécialistes à vision restreinte, on ne prépare guère de véritables anthropologues ouverts à toute la réalité humaine. On oublie trop souvent que s'il faut des techniciens et des spécialistes, il faut encore plus des hommes capables de synthèse, conscients des limites de leur spécialité et des utiles apports des sciences connexes. On n'y arrivera guère par la simple tenue de congrès ou de symposiums même annuels. Qui ne connaît de ces congrès où l'unité des membres n'est que nominale; on doit grouper les participants dans des sections bien distinctes, autrement on ne réussirait pas à se comprendre. Même lorsque les congrès portent sur des sujets uniques, on a peine à dialoguer véritablement après des dizaines de rencontres; et, encore là, ne sommes-nous pas assurés que les mêmes mots n'aient

[2] *La recherche en médecine,* dans l'*Encyclopédie française,* t. VI, *L'être humain,* fasc. 70, p. 2.
[3] *Ibid.*

pour l'un et l'autre des sens différents. On ne corrige pas si facilement une déficience de formation, une fois pris le pli de la spécialisation.

Aussi, pensons-nous que pour réaliser un certain idéal de distinction et d'unification des sciences de l'homme, il faudra introduire une orientation pratique dans ce sens dès le temps de la formation des futurs spécialistes. Il ne suffira pas pour cela d'introduire dans un programme déjà surchargé quelques heures de cours qui n'influencent pas durablement les esprits. Sans doute, serait-il chimérique, surtout en tenant compte des exigences institutionnelles actuelles, de vouloir cette formation pour l'ensemble des spécialistes ou des futurs praticiens. Mais serait-il vraiment chimérique qu'une université [4], par exemple, puisse organiser une sorte de faculté supérieure ou d'institut d'anthropologie intégrale, où des esprits destinés à la recherche ou à l'enseignement pourraient se donner une culture plus adaptée à leur rôle futur. Ces hommes atteindraient ainsi à la fois, à la réputation de spécialistes en l'une ou l'autre des sciences de l'homme, et à celle d'une compétence dans leurs essais de synthèse avec les autres disciplines connexes. Ils s'imposeraient à l'attention de leurs confrères spécialistes et de ceux des autres spécialités connexes. Les uns et les autres seraient davantage avertis de leurs insuffisances à se prononcer sur des choses qu'ils connaissent parfois si superficiellement.

A notre avis, les conséquences néfastes de la spécialisation ne pourront être enrayées qu'à ce prix [5]. La chose nous paraît d'autant plus évidente aujourd'hui en ce qui concerne les sciences de l'homme que l'on connaît mieux les influences des doctrines psychanalytiques

[4] Cette idée a déjà été exprimée par plus d'un depuis une vingtaine d'années. Voici en particulier l'avis du professeur Leriche qui nous paraît tout à fait au point : « son importance dans la vie du monde exigerait que les Etats, le jour où ils se décident à avoir une politique de l'homme vivant, et une politique de la santé, comprennent la nécessité d'une école supérieure consacrée à l'étude des sciences de la vie humaine et au dressage de ceux qui sont aptes à un pareil labeur » *(ibid.)*. Voir également J. Maritain, *L'Education à la croisée des chemins*, Paris, Egloff, 1947, p. 139 et suiv.; Pie XII, *Discours aux professeurs et aux étudiants des Instituts Catholiques de France*, 21 sept. 1950 : « Université ne dit pas seulement juxtaposition de facultés étrangères les unes aux autres, mais synthèse de tous les objets du savoir. Aucun de ces objets n'est séparé des autres par une cloison étanche; tous doivent converger vers l'unité du champ intellectuel intégral. Et les progrès modernes, les spécialisations toujours plus poussées rendent cette synthèse plus nécessaire que jamais [...]. Réaliser cette synthèse elle-même, dans toute la mesure du possible, telle est la tâche de l'Université. »

[5] Il va sans dire qu'« on ne peut pas confier uniquement à l'école secondaire le rôle de donner une large base culturelle » (professeur Al. A. Parker, *Spécialisation et large formation intellectuelle*, XXIII^e Congrès mondial, *Pax Romana*, oct.-nov. 1955, p. 10).

dans ces sciences. En effet, le mouvement psychanalytique nous oblige tout particulièrement à envisager la solution du problème dans ce sens.

C'est un fait historique que les psychanalyses ont stimulé les recherches en de multiples branches du savoir sur l'homme. Elles ont eu à se confronter avec la science du sociologue, du médecin, du psychologue, du moraliste, du théologien, du philosophe, de l'anthropologue et même avec celle du juriste. Elles obligent les uns et les autres à reconsidérer leur matériel. Au désespoir des uns, au contentement des autres, elle a pénétré la mentalité d'un très grand nombre de chercheurs dans les sciences de l'homme. A tort ou à raison, elle a touché à tout. Cela est dû à son objet spécifique : l'inconscient psychique. Le propre de la psychanalyse aura été sur le plan scientifique d'avoir mis en œuvre une méthode spécifique spécialement adaptée à découvrir les agissements de l'inconscient. Or l'inconscient psychique, dont on pressentait depuis longtemps l'influence sans pouvoir le déceler méthodiquement, a ses répercussions dans toutes les activités humaines, individuelles et sociales, primitives ou évoluées, normales ou pathologiques, profanes ou religieuses. C'est pourquoi d'ailleurs, en esprit clairvoyant, Freud souhaitait une formation humaniste pour les psychanalystes. Pour lui « l'enseignement analytique embrasserait des branches fort étrangères au médecin et dont il n'entrevoit pas même l'ombre au cours de l'exercice de sa profession : l'histoire de la civilisation, la mythologie, la psychologie des religions, l'histoire et la critique littéraire. S'il n'est pas bien orienté dans tous ces domaines, l'analyste demeure désemparé devant un grand nombre de phénomènes qui s'offrent à lui [6]. »

Nous ne savons pas si jamais l'idée de Freud se réalisera parfaitement en ce qui concerne la formation des futurs psychanalystes, mais il nous apparaît que nous avons là une orientation qui pourrait être celle des autres spécialités qui s'occupent de l'homme. On pourrait convenir d'une médecine ou d'une biologie de l'homme plus informée des sciences de l'homme, d'une psychologie empirique plus humaniste, d'une philosophie ou d'une théologie de l'homme plus renseignées sur les sciences empiriques de l'homme, etc. Il ne serait sans doute pas

[6] *Psychanalyse et Médecine*, Paris, Gallimard, 1949, p. 232-233.

nécessaire d'imposer une telle formation à tous ceux qui, pour une raison ou pour une autre, doivent se spécialiser en vitesse. Mais il serait grandement à espérer que ceux qui se destinent à la recherche ou à l'enseignement soient mieux équipés qu'ils ne le sont généralement aujourd'hui au sortir des facultés spécialisées. Et nous revenons ainsi à l'idée d'une sorte de faculté ou d'institut supérieur d'anthropologie intégrale où, en harmonie avec la spécialisation du futur chercheur ou professeur, on réaliserait un programme d'études conduisant à l'ouverture essentielle exigée pour la rencontre fructueuse des savoirs.

Ceci nous amène à considérer tout particulièrement le rôle de la philosophie et de la théologie dans une telle perspective. Il est indéniable que tous ceux qui travaillent les sciences de l'homme ont une mentalité philosophique plus ou moins explicite. Même ceux qui se refusent à faire de la philosophie en font malgré eux sans s'en rendre compte et souvent à très mauvais compte. C'est qu'il est pratiquement impossible de s'intéresser empiriquement aux phénomènes humains sans toucher à ce qu'il y a de plus profond en l'homme. Et ce faisant il est très difficile — pour ne pas dire impossible pratiquement — de ne pas porter des jugements philosophiques à l'occasion de travaux fondamentalement ou spécifiquement empiriques. L'histoire des sciences de l'homme est là pour le démontrer en tout temps et en tout lieu.

Il est souverainement regrettable, en particulier, que tant d'hypothèses gratuites, extravagantes, injustifiées, tant d'intuitions fausses, aient pu encombrer la littérature contemporaine des sciences empiriques de l'homme. On parle d'intelligence, de volonté, de conscience, de liberté, de déterminisme, de valeurs, de morale ou de religion, sans d'abord s'enquérir si toutes ces réalités n'ont pas à être étudiées par des méthodes plus adéquates à ces objets, et si ces sciences empiriques peuvent s'aventurer seules dans une telle étude. Il arrive que l'on affirme son intention de rester sur le plan empirique, mais trop vite on se prend à juger philosophiquement, sans savoir que l'on a quitté par le fait même la part d'héritage que l'on s'était réservée, à bon droit, au point de départ.

D'autre part, on peut souhaiter qu'une étude philosophique ou théologique de la personnalité humaine ne se fasse plus sans référence

précise à l'inconscient dynamique, à certaines données, hypothèses ou théories empiriques contemporaines concernant l'homme. Beaucoup de choses demandent à être intégrées vitalement dans la synthèse ou par la sagesse du philosophe et du théologien.

Aussi pensons-nous qu'une formation plus intégrale des futurs chercheurs ou professeurs dans les sciences de l'homme exige une formation philosophique et théologique adaptée, non pas nécessairement une spécialisation mais une science suffisante pour discerner les objets et les méthodes différentes afin de ne pas extrapoler dangereusement. Il ne faudra pas moins, dans la formation du futur philosophe ou théologien destiné à étudier l'homme, un complément plus substantiel des sciences empiriques de l'homme.

Pour favoriser pleinement cette tendance — qui s'affirme plus que jamais — de s'occuper de l'homme selon tout ce qu'il est, il faut songer à une formule de formation plus adaptée aux exigences actuelles. Chacun doit être intéressé à acquérir une vraie conception de l'homme. Mais on ne prend pas suffisamment conscience de ce qu'est l'homme dont aucune science, ni la philosophie ou ni la théologie, ne peut se croire en mesure de révéler seule tout le mystère.

Nous ne voudrions tout de même pas laisser l'impression que, malgré tout, il ne se trouve pas aujourd'hui des esprits supérieurs capables d'une large synthèse, intégrant d'une façon admirable les données les plus diverses mais connexes avec leur spécialité. Ces esprits existent : on compte parmi eux des philosophes, comme Maritain, des psychiatres ou psychanalystes, comme K. Stern, des psychologues, comme Gemelli et bien d'autres. Qu'il nous soit permis en particulier de mentionner celui que l'on pourrait désigner comme le modèle, sur ce point, des théologiens de notre temps, S.S. Pie XII, capable de parler avec respect et objectivité et avec un sens non moins suréminent du théologique de tous les problèmes scientifiques qui intéressent les hommes de notre temps. Mais ce sont là comme d'heureuses exceptions, une bien faible minorité à côté de cette majorité qui ne sait faire ni les distinctions voulues ni les unifications désirables. Ils suffisent pourtant pour encourager tous ceux qui ont la vision claire du problème et qui ont le courage d'en affronter les difficultés ou de surmonter les déficiences de leur propre éducation en ce domaine.

Par mode de conclusion, nous souhaitons que sans détriment pour ceux qui continueront à nous donner des études techniques ou spécialisées en tous les domaines du savoir sur l'homme, il se trouve, et de plus en plus nombreux, des esprits synthétiques qui, tout en étant des maîtres dans leurs spécialités respectives, sauront présenter des vues de plus en plus compréhensives sur tout ce qui peut s'étudier sur l'homme, à partir des sciences empiriques, de la philosophie et de la théologie.

Henri GRATTON, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

# *Chronique universitaire*

Le T.R.P. Recteur a l'honneur.

Le 18 janvier dernier, le T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur, recevait de l'association juive B'nai B'rith un témoignage d'honneur en reconnaissance du travail accompli par le présent recteur de l'Université d'Ottawa. La société déclarait le T.R.P. recteur l'homme le plus éminent de la capitale fédérale pour l'année 1955. Le rabbin Eckstein affirma que le T.R.P. Normandin était un ami de toutes les races et de tous les credos. Son nom, dit-il, est intimement lié avec l'épanouissement de l'Université d'Ottawa. « Comme auteur, professeur et penseur, ajouta le rabbin, le T.R.P. Normandin a produit une vigne fructueuse dans le domaine du haut enseignement et il s'est acquis l'estime de tous. Notre citoyen de l'année est un homme de grand idéal, avec la foi et l'espérance d'un théologien. »

Le T.R.P. Recteur accepta cet honneur au nom de tous les professeurs qui se sont dévoués à l'Université, particulièrement au cours des quinze dernières années, et ajouta : « Celui qui est revêtu du manteau de l'autorité peut accomplir peu de chose, laissé à ses propres forces. » Il insista ensuite sur le besoin de fraternité universelle qui ne peut être basée que sur la Paternité de Dieu.

Société thomiste.

Le R.P. Paul-Émile Vadeboncœur, c.ss.r., président de la Société thomiste de l'Université, ayant été appelé à d'autres fonctions par ses supérieurs, le T.R.P. Recteur a nommé le R.P. Jean-Marie Côté, c.ss.r., du Studendat des révérends pères Rédemptoristes, comme remplaçant du R.P. Vadeboncœur pour l'année académique 1955-1956.

Le 3 mars dernier, le R.P. Marcel Patry, o.m.i., du scolasticat Saint-Joseph et secrétaire de la Faculté de Philosophie, a lu un mémoire lors de la réunion de la Société, tenue chez les révérends pères Rédemptoristes. Le père Patry parla du *Moment scientifique de la sagesse philosophique et théologique.*

### École des Sciences pures et appliquées.

Le Sénat académique a approuvé le programme des cours conduisant au baccalauréat ès sciences avec spécialisation en biochimie.

Grâce à la collaboration de la Société de l'Énergie atomique du Canada, l'École des Sciences offrira à l'automne un ensemble de cours conduisant à la maîtrise ès sciences en génie nucléaire. Les expériences se feront à l'usine d'énergie atomique de Chalk-River.

### École de Médecine.

Le Sénat académique a également approuvé un ensemble de cours offerts par l'École de Médecine et conduisant à la maîtrise ès sciences en pharmacologie.

### Le R.P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., a Saint-Domingue.

Le R.P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., supérieur du séminaire universitaire, s'est rendu à la fin de février à Ciudad-Trijulo, en qualité de délégué canadien, au congrès international de culture catholique pour la paix du monde. Invité par le président de la république de Saint-Domingue, le R.P. prit part au congrès présidé par l'archevêque coadjuteur de Ciudad-Trijulo.

Le R.P. Laframboise prononça une allocution intitulée : *Civilisation et famille chrétienne.*

A son retour, le supérieur du séminaire rendit visite à ses confrères Oblats travaillant dans la république d'Haïti.

### Faculté de Théologie.

Plusieurs professeurs de la Faculté de Théologie ont pris part à la réunion de la section canadienne de l'American Theological Association, tenue à l'Université de Montréal. Ce sont les RR.PP. Eugène Marcotte, o.m.i., Roger Guindon, o.m.i., Antonio Joppolo, o.m.i., et Rosaire Bellemare, o.m.i. Le R.P. Marcotte a lu un travail sur la nature de la théologie.

Gaston Carrière, o.m.i.

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

René Laurentin. — *Sens de Lourdes.* Paris, Lethielleux, 1955. 18,5 cm., 144 p.

Ruth Cranston. — *The Miracle of Lourdes.* New-York, McGraw-Hill, 1955. 21 cm., 286 p.

Tout en étant bien distinctes, ces deux publications se rapprochent par leur sérieux et par les encouragements qu'elles ont reçus de Mgr Théas, évêque de Tarbes et de Lourdes.

Dans sa préface au livre de M. l'abbé René Laurentin, Mgr Théas affirme que sur Lourdes « rien n'a été écrit d'aussi beau, ni d'aussi lumineux ». Ce jugement vaut pour l'ensemble de l'ouvrage, qui se divise en trois chapitres, mais surtout pour les « réflexions si profondes et si justes sur Lourdes et les valeurs de signes ». En dernier ressort et moyennant une comparaison avec les signes de Fatima, ce sont ces considérations qui permettent à l'auteur d'accéder à la signification du message de Massabielle.

L'apport des deux premiers chapitres est aussi très appréciable. De l'abondante littérature sur Lourdes ils dégagent certaines œuvres comme celles de Cros et de Trochu particulièrement dignes de retenir l'attention; ils orientent de façon très sûre la pensée sur l'ordonnance des dix-huit apparitions et sur les qualités du témoignage de Bernadette.

Nous sommes reconnaissants envers M. l'abbé Laurentin pour le courage avec lequel il aborde le problème théologique des apparitions de Lourdes et nous regrettons seulement qu'il n'ait pas donné davantage libre cours à l'expression des riches pensées qui se pressaient sous sa plume.

Dans son genre, le livre de Ruth Cranston n'est pas moins révélateur de l'importance des apparitions de la Vierge, ces irruptions du ciel dans les affaires du monde moderne. Sûrement, il est significatif qu'après le juif Franz Werfel et son *Chant de Bernadette*, qui a donné lieu à l'une des plus célèbres créations de Hollywood, voici une protestante dont le livre a été porté immédiatement à la connaissance des millions de lecteurs du *Reader's Digest.*

*The Miracle of Lourdes* est une enquête des plus judicieuses dans le dossier des guérisons miraculeuses de Lourdes. Après un examen consciencieux de la littérature existante, l'auteur s'est rendue sur place et elle a eu accès à tous les documents. Elle a passé plusieurs mois à analyser minutieusement les circonstances diverses dans lesquelles se produisent les guérisons et les réactions multiples qu'elles suscitent. Elle n'a reculé devant aucun effort pour consulter les témoins les plus variés, surtout parmi les médecins, le personnel hospitalier et les miraculés eux-mêmes.

C'est le compte rendu de cette enquête que nous livre *The Miracle of Lourdes,* de façon très impartiale et très compréhensive.

L'auteur, profondément religieuse, s'intéressait depuis vingt-cinq ans au problème de la thérapeutique fondée sur la prière et sur la suggestion. Elle ne dissimule pas que pour elle Lourdes a été une vraie révélation. Ce qui l'a conquise ce n'est pas seulement le contrôle exigeant du Bureau des Constatations médicales et des Commissions canoniques de l'Église, mais encore davantage cet intense climat de charité et d'unité qui fusionne à Lourdes les pèlerins de toutes les nations et de toutes les classes sociales.

Le témoignage de Ruth Cranston est captivant et d'un intérêt profond; il mérite une très large diffusion selon le vœu de Mgr Théas.

H. Charbonneau, o.m.i.

* * *

Honoré Mazué. — *La Madone qui pleure.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1955. 19 cm., 231 p.

Ce volume veut renseigner les lecteurs de verbe français, sur les événements miraculeux arrivés à Syracuse, il y a à peine trois ans. L'auteur y résume les faits, s'arrête à l'examen scientifique du phénomène de la lacrimation, raconte quelques-unes des faveurs corporelles ou spirituelles accordées et dégage enfin autant qu'il le peut le sens du langage mystérieux dont la Sainte Vierge s'était déjà servie à maintes reprises. Les âmes de bonne volonté trouveront dans ce livre une nourriture enrichissante. Les sceptiques et les réfractaires seront amenés à comprendre.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

G. Hunermann. — *Le Fils du Facteur de Riese. Saint Pie X.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1955. 20 cm., 288 p.

L'auteur nous décrit, étape par étape, la rude montée par laquelle Dieu élève le fils d'un facteur rural à la plus haute dignité sur terre. En même temps que se déroule devant nos yeux la vie de saint Pie X, se dessinent les traits caractéristiques de sa noble personnalité. On saura gré à G. Hunermann d'avoir si bien mis en évidence tout au long du récit le cœur ardent de son héros, toujours compatissant aux misères qu'il découvre autour de lui, et penché sur elles pour les soulager. Cette biographie contient exactement ce que le lecteur moyen veut savoir de saint Pie X. Elle le montre bien comme une des grandes figures de la papauté contemporaine.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Philippe Cremer. — *Savant et Croyant.* Bruxelles, La Pensée catholique, 1955. 19 cm., 120 p.

Ce numéro 707 de la collection « Études Religieuses » porte comme sous-titre *L'humanisme scientifique devant la foi* et aborde le problème de la coexistence du savant et du croyant. Le Scientisme, qui prônait une rupture entre la science et la foi et que Renan et Berthelot avaient essayé d'imposer à leurs contemporains, n'a plus de vogue; les rapports entre savants et croyants n'ont plus l'acuité ou la virulence d'il y a un demi-siècle. En même temps que les savants sont devenus plus humbles et moins sûrs d'eux-mêmes et qu'ils ne prétendent plus pouvoir tout expliquer et répondre à toutes les questions, les croyants se sont faits plus

accueillants à ce qui a été définitivement établi du point de vue scientifique et à ce qui a dépassé le stage de la simple hypothèse. Les enquêtes du *Figaro* (1926) et de la *Vie intellectuelle* (1933-1935) ont clairement prouvé qu'il y a compatibilité et non pas opposition entre ces deux attitudes mentales, la science et la foi. Analysant les démarches de l'intelligence du chercheur scientifique et celles du croyant, qui cherche à approfondir sa foi, l'auteur parle d'une certaine analogie d'attitude qui expliquerait que les deux mentalités peuvent coexister. En fait, la liste est interminable de ceux qui étaient savants et croyants. Les rares savants qui ont nié la métaphysique ne faisaient plus de la science mais de la métaphysique; et l'auteur rappelle que l'attitude maintenant désuète des scientistes et des positivistes avait été dictée non par la science, dans laquelle ils avaient acquis une réelle compétence, mais par une pseudo-philosophie, où ils pataugeaient misérablement. Ils auraient dû savoir qu'on ne répond pas à une question philosophique par la méthode et le vocabulaire scientifiques.

De plus en plus, depuis qu'on se libère des préjugés scientistes, ils sont de nouveau nombreux ceux qui ont su intégrer en leur personne les formalités de savant et de croyant. Cette brochure fait écho aux paroles péremptoires de Pie XII sur ce sujet.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

J. MONCHANIN. — *De l'Esthétique à la Mystique.* Paris, Casterman, 1955. 19 cm., 124 p.

Après avoir lu, dans l'avant-propos de ce livre, que « ces pages dépouillées de tout artifice littéraire... n'étaient pas destinées à la publication », on ne sera pas surpris d'y rencontrer beaucoup de confusion et d'obscurité, en même temps qu'un style déconcertant, telles que des phrases, voire même des paragraphes, sans aucun verbe. C'est à s'imaginer que l'auteur nous a tout simplement livré ses notes schématiques, avant même que d'avoir pris la peine d'écrire son livre. Quoi qu'il en soit, les idées, qu'on y trouve non sans labeur, sont celles de quelqu'un qui a consacré sa personne et sa vie à poursuivre un idéal religieux et qui en même temps connaît bien le monde artistique et les œuvres d'art. Il connaît aussi les auteurs modernes, comme Bergson, Teilhard de Chardin, Husserl, Freud, Gide, Sartre, Marcel, etc., dont il emprunte parfois le vocabulaire.

Au lieu de développer avec ordre et clarté son thème, qui pourtant était prometteur, l'auteur, dont on ne peut douter des bonnes intentions, a préféré donner des aperçus extrêmement condensés et plus ou moins clairs sur une foule de sujets variés, comme l'art, l'expérience esthétique, le tragique de l'Occident, la réalisation de soi par les valeurs, les trois fonctions de la conscience : à savoir, subconscience, conscience et supraconscience, l'amour, le corps mystique, la spiritualité du désert, etc. Vraiment, il y avait là de quoi écrire plusieurs monographies et il est malheureux que l'auteur, voulant tout traiter à la fois, nous ait servi cette bouillie.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

GUY FRÉGAULT. — *La Guerre de la Conquête.* Montréal, Paris, Fides, 1955. 24 cm., 514 p.

Dans un livre récent, *De la Connaissance historique,* H.-I. Marrou définit ainsi l'histoire : « C'est, dit-il, le résultat de l'effort créateur par lequel l'historien, le

sujet connaissant, établit un rapport entre le passé qu'il évoque et le présent qui est le sien. » Il semble que cette conception du métier d'historien soit celle de M. Guy Frégault; on peut s'en rendre compte en lisant son dernier ouvrage, *La Guerre de la Conquête.*

L'auteur a constaté que les Canadiens français ont été lents à mesurer les répercussions de la défaite de 1760. Les épisodes par ailleurs glorieux de ce long duel ont été plusieurs fois racontés, mais les historiens n'ont pas tous été curieux d'en dégager les causes et de le replacer dans les cadres du conflit mondial où il s'est déroulé. Il n'est pourtant pas possible de pénétrer le sens de la conquête, l'événement le plus important de l'histoire canadienne, sans s'enquérir des objectifs de ceux qui l'effectuèrent.

Ce conflit comporte tant d'aspects que l'étude en est inépuisable. Dans son introduction, M. Guy Frégault indique la direction de l'orientation de ses recherches : « [Il] s'est moins inquiété de raconter les combats que de définir des objectifs, sans jamais perdre de vue l'objectif capital des hostilités : la conquête. » Nous avons l'impression qu'il y a pleinement réussi : d'autres historiens de valeur ont sans doute avant lui souligné telle ou telle de ses conclusions, mais il paraît être celui qui en a le mieux réussi la synthèse.

Il est d'usage chez certains de qualifier de pessimistes les livres du genre de celui que vient de publier M. Frégault; on l'a déjà fait pour *Canadians et Canadiens* de Michel Brunet. Le premier remarque cependant avec raison dans sa conclusion que « l'utilité d'une entreprise historique ne se juge pas aux émotions qu'elle donne ni aux soulagements qu'elle procure, mais à la valeur des éclaircissements qu'elle fournit ». La lecture de son œuvre nous oblige à conclure qu'à ce point de vue, le seul qui importe en histoire, M. Frégault est un historien de grande valeur.

Patrice Corriveau, o.m.i.

* * *

Gustave Lanctot. — *Une Nouvelle-France inconnue.* Montréal, Librairie Ducharme, 1955. 19 cm., 193 p.

Sous ce titre, l'auteur aborde quelques problèmes d'histoire canadienne qui ne sont pas tous ignorés des historiens; mais avec la rigueur scientifique qui caractérise ses écrits, il remet en discussion ces questions toujours discutables et propose une solution qui entraîne souvent l'adhésion.

Qui a découvert notre continent, les Islandais ou les Irlandais ? La conclusion de M. Lanctot est qu'il a été successivement visité par « des transmigrants mongoloïdes, des fugitifs d'Irlande, des marins d'Islande, Christophe Colomb d'Espagne et Jean Cabot d'Angleterre ».

Des autres sujets traités avec une égale maîtrise : *Le culte marial en Nouvelle-France, — Le premier parlement canadien, — Le rationnement des vivres en Nouvelle-France, — La découverte de la rivière Nicolet par Cartier, — Les servitudes de l'Église sous le régime français, — Les débuts du christianisme en Louisiane et les limites du diocèse de Québec,* retenons particulièrement l'examen de la responsabilité de Mgr de Laval dans l'exécution du huguenot Daniel Noël.

Trois historiens, l'abbé Auguste Gosselin, Émile Salorie et Robert Sellar, prétendent qu'à la suite d'un jugement de la cour ecclésiastique rendu en février 1661, Daniel Noël fut exécuté quelques jours plus tard pour crime de blasphème. Si le fait était vrai, on aurait ici un bel exemple d'intolérance religieuse, mais il ne l'est pas. Deux passages du *Journal des Jésuites* servent de base à cette affirmation. Mais

M. Lanctot prouve hors de tout doute qu'il a fallu torturer la syntaxe et dénaturer le sens des mots pour leur faire dire que le huguenot a été supplicié à cause de sa condamnation par la cour ecclésiastique. Victimes de leurs préjugés, les trois historiens en cause ont lié deux faits séparés, en dépit de la logique, de la grammaire, de la législation et de l'histoire. L'auteur a donc rendu un service de plus à l'histoire canadienne en la débarrassant d'une légende qu'elle n'a aucun intérêt à conserver. Il serait pourtant injuste de ne souligner que cet aspect négatif de l'œuvre de M. Lanctot : l'énumération de ses ouvrages démontre que s'il lui arrive de démolir, il construit beaucoup plus souvent.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.

* * *

*Moïse, l'Homme de l'Alliance.* Paris, Tournai, Rome, New-York, Desclée et C^ie^, 1955. 22 cm., 405 p.

L'édition originale de ce volume constitue un numéro spécial (n^os^ 2-3-4 de 1954) des *Cahiers sioniens.* Cette revue a publié en 1951 un numéro spécial sur *Abraham, Père des Croyants* afin de réunir les données principales de l'Ancien et du Nouveau Testament et des traditions juives, chrétiennes et musulmanes sur Abraham. Le lecteur pouvait ainsi prendre conscience de tout ce qui lie dans la foi et dans l'histoire, ceux qui se réclament de la Révélation biblique. Un public assez large a pu être ainsi touché et la direction de la revue a été encouragée à renouveler cette méthode pour d'autres personnages bibliques.

Alors qu'il n'y a pas de conflit entre la tradition chrétienne et la vision juive traditionnelle au sujet d'Abraham, les deux s'opposent inévitablement en ce qui concerne Moïse. De là la difficulté, mais aussi l'importance d'une confrontation faite par une âme éprise de la vérité de la Parole de Dieu; elle peut l'aider à retrouver et à approfondir des richesses oubliées et à parvenir ainsi à une intelligence plus complète des Livres saints eux-mêmes.

L'ensemble des sujets traités ici a été ordonné selon une place logique : Moïse dans l'Ancien Testament, le judaïsme, le Nouveau Testament, la tradition chrétienne, la liturgie et l'iconographie, l'Islam. Les auteurs sont des spécialistes de chacune des sections énumérées.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.

* * *

Général CHARLES DE GAULLE. — *Mémoires de Guerre.* Vol. I. *L'Appel. 1940-1942.* Paris, Plon, 1954. 21,5 cm., 680 p., documents et cartes.

L'histoire des années tragiques de l'effondrement militaire de la France s'est enrichie de nouveaux et précieux documents. Après les justifications un peu tourmentées des collaborateurs de Vichy et les prétentions par trop enthousiastes des hommes de la Résistance; après les analyses politiques, sans doute prématurées, des historiens américains et britanniques, le général de Gaulle — soldat, homme d'État, diplomate et auteur, — a commencé la publication de ses mémoires de guerre. S'arrogeant, non sans quelque vanité, une mission quasi sacerdotale, il intitule le premier volume — paru depuis deux ans déjà — *L'Appel.* Les titres mêmes des chapitres, *La pente, La chute, La France libre..., Les Alliés* (et non *Les sauveurs*), laissent présager un souffle presque épique, une inspiration puisée à la même source qui suggéra « les ailes qui poussent... qui battent... qui s'ouvrent, les ailes meurtries,

brisées et fermées » de *L'Aiglon* de Rostand. « Toute ma vie, dit l'auteur, je me suis fait une certaine idée de la France : la France ne peut être la France sans la grandeur ! » (page 1). Cette grandeur s'est incarnée dans Charles de Gaulle. Mais, quoi que puisse penser de l'emphase un lecteur non français, à quinze ans de distance, l'ouvrage est marqué au coin de la plus grande sincérité.

La première partie révèle peu de détails inconnus sur l'histoire de sa vie militaire, de sa carrière d'officier, de ses luttes pour la motorisation de l'armée française, etc. De fait, tout l'intérêt de l'ouvrage se trouve dans les révélations du rôle personnel de l'auteur, dans le relèvement français vers une volonté de résistance. Depuis les premiers signes d'une débâcle jusqu'à la fin de la guerre, de Gaulle ne s'est pas démenti. Déjà, le 8 juin 1940, il est auprès de Weygand, en qualité de sous-secrétaire d'État à la Défense nationale, et lutte contre le défaitisme de Pétain et Weygand, qui songent à la possibilité d'un armistice. Les blindés allemands déferlent en Champagne; Paris est directement menacé; le gouvernement s'apprête à quitter la capitale; l'Italie, comme l'avait annoncé l'ambassadeur François-Poncet, déclare la guerre. Tout semble fini en France; mais, pour de Gaulle, tout n'est pas fini absolument.

On connaît le rythme accéléré des événements qui se déroulèrent en ces jours douloureux. L'ascendant du vieux maréchal s'accroît de plus en plus. La solennelle proposition de Churchill relativement à la fusion des gouvernements de France et de Grande-Bretagne et la mise en commun de leurs ressources... bref, l'union complète de leur destin. L'historique conversation téléphonique de Churchill et de Reynaud, fixant pour le lendemain à Concarneau une conférence que la rapidité fantastique de l'avance allemande empêchera à tout jamais. Le dénouement par la démission de Reynaud et son remplacement par Pétain à la présidence du Conseil. L'armistice du 22 juin... Enfin, la remise par l'Assemblée nationale des pleins pouvoirs au maréchal Pétain et l'établissement du régime de Vichy le 10 juillet.

Entre temps, le 17 juin, de Gaulle s'était envolé de Bordeaux avec le général britannique Spears (officier de liaison auprès du gouvernement français) à destination de Londres, d'où le lendemain il adressait à la radio son historique message à la nation française. Le 7 août, était conclu à Chequers un accord entre Churchill et de Gaulle par lequel la Grande-Bretagne garantissait l'indépendance éventuelle de la France.

En 1916, *Clemenceau* avait dit : « Il faut toujours croire à la victoire ! » Ce sera, vingt-quatre ans plus tard, la conviction de de Gaulle, comme on le voit dans ses descriptions de l'organisation de son cabinet de Londres, des activités de la « France combattante », tant en France libre où 70.000 hommes se battent en Afrique et ailleurs que dans la Métropole où s'intensifie la résistance intérieure. Il ne se cache pas l'immensité de la tâche en face de son insuffisance.

Le volume est complété par une série de documents officiels inédits des années 1940-1942. Ces dépêches, notes, mémorandums, déclarations, ordonnances, etc., ont maintenant été déposés par l'auteur aux Archives nationales, à Paris. Enfin, cinq cartes illustrent les opérations d'Abbeville et de Laon, les batailles du Pacifique et de l'Atlantique, ainsi que celles des fronts d'Afrique et du Moyen-Orient où furent engagées les Forces françaises libres.

S. A. Czako.

* * *

VINCENT M. BARNETT, Jr. — *Competitive Coexistence and the Communist Challenge in Italy*. New York, Academy of Political Science, 1955. 25 cm., 26 p.

Professor Barnett's publication deals with one of the timely problems of our day, based on his recent fact-finding tour of Italy where he was able to gather much valuable first hand information of the political outlook of this country. Italy is particularly a good example of a country where democratic and communist forces are in constant struggle for political hegemony as well as the economic and social superiority of one system over the other.

According to the author, who is Professor of Government at Williams College, Mass., U.S.A., in Italy the Communists, expressed in electoral terms, are stronger today than when the Marshall Plan began in 1948 demonstrating that the basic assumption of the theory of "economic-social reciprocity", is obviously obsolete and false. The untenability of this reciprocity is particularly clear in Southern Italy where economic improvement and rising living standard could not halt the rise of Communism. Everybody will share author's opinion, according to which: "If an economic development program cannot prevent growing communist strength in Italy, where free democratic and economic institutions are already established, it may well be asked whether such programs can be successful in those underdeveloped areas of the world where democracy and capitalism are only words, and, perhaps, even bad words."

After a concise appraisal of the nature of the Communist challenge in Italy, the author sums up the economic aspects of Italian politics and the possibilities for the survival of Italian democracy which suffered a considerable setback at the parliamentary elections in 1953. According to Professor Barnett's opinion, the unsuccessful attempts to solve the most existential social and economic problems of Italy by the Christian Democrats, were primarily responsible for their setback at the elections. (Unemployment, aggravated by the repatriation of Italian masses from North-Africa and Venetia Giulia, emigration, inadequate fiscal, and land reforms, poor housing programs, etc.)

As to the future political outlook of Italy, the author does not fail to emphasize that though the possibility of an imminent Communist threat, in the sense of a direct seizure of power. Although a return of Fascism does not seem likely, an eventual gradual emergence of a moderate but essentially authoritarian regime of the Portuguese type is not impossible. How moderate this new regime would be, will "depend on the extent and intensity of the reponse of the Italian Communists... In any case, so the author says, it would represent the end of the Italian post-war experiment in democracy." Italy's position is problematical as she possesses very limited natural resources and it is impossible to solve her pressing economic problems alone. Thus, any absence of further economic improvement, very probably could contribute to the deterioration of her democratic stability.

After the discussion of the possibilities of a long-run American aid program and, if so, how far such a program could influence the Italian situation, the author terminates his instructive survey by the prophesy, that "...if the policy of "competitive coexistence" through the use of economic tools cannot save existing pro-Western democratic institutions in Italy, the prospects are poor that it can build decisive new strength in the uncommitted areas of the world."

But it is also obvious that *if* there is a "coexistence", it is to be a real "competitive" form of coexistence, and *if* the Western powers desire to see the liberation of the European countries from Soviet domination by "orderly evolution", they have to work for it not only resolutely, but also in hard competition with the Moscow

leaders, who are already busy trying to induce an "orderly evolution" to their advantage in Central Europe, particularly in Germany. And finally, it is also beyond all doubt that the necessity of such a competitive coexistence is the price which the Western powers must pay for relief from the possibility of another war.

S. A. Czako.

* * *

J. V. Farkas. — *Suedosteuropa.* Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955. 20.5 cm., 135 p. (with map).

Professor Farkas' recent volume which deals with the history and cultural background (in nutshell) of the Danubian States is a handy, useful anthology on international relations of Southeastern Europe. The author who was a professor at the University of Berlin from 1928 to 1945, is since 1946 professor at one of the most ancient German universities: in Goettingen. He names his new publication modestly a "survey" (Überblick), but in reality it is more than that. It is rather a concise summary of the diplomatic, political, economic and cultural relations of the countries and peoples now behind the Iron Curtain, from their earliest epochs through the Middle-Ages up to their heroic battles and struggles against the Turks, the Germans and the Habsburgs, and latterly Soviet-Panslavism. Professor Farkas estimates the total population of the Southeastern European States and their national minorities which live outside the boundaries of their state-constituting peoples: about 50 millions. Thus this group of peoples, according to his estimation, ranks after the Russians and Germans as third in Europe.

The book also contains a short but thorough survey on the dynamic events of Central European history during the last seventy years from the Congress of Berlin up to the present, presenting a vivid and colourful compendium of modern diplomatic history including the interesting backgrounds of some significant political events, such as: the Triple Entente and the Triple Alliance, the desintegration of the Habsburg Monarchy, and the chaotic situation of Central Europe during and after World War II, as well.

One of the chapters of the volume deals, though in a somewhat *too* concise form, very originally with the psychological consequences of Hitler's "Lebensraum" — theory and that of the Soviet expansion, respectively, which read as follows: "...Most Southeastern European States disposed *three* garnitures of political leaders, viz: a *democratic* one, which emigrated to Western Europe and America; a *Communist,* which was trained in Moscow, and finally a *native* one which tried to keep its position by compromises without being obliged towards any ideological tendency... The governments tried in vain keep off the war of their peoples, which felt not in the least to take part in it, in spite of luring advantages. This war was forced upon them and Count Paul *Teleki,* the Hungarian Prime Minister took rather his life for that reason... Germany won for a few years, an unrestricted hegemony over the whole of Southeastern Europe, when small nazionalist-social puppet states — unfit to live — were created, and Jews became deported, and the masses waited the arrival of the approaching Soviet Russians... Now Soviet Russia took over the task to unify the Southeastern European peoples in a new order of life."

It is to be hoped that in one of his coming volumes, the author will discuss this highly important and decisive period of Nazi hegemony and Soviet domination in Southeastern Europe in more detail.

The last chapter of Professor Farkas' book deals with the problem of a *People's Culture* and a *Higher Culture* in these countries, which presentation is very original and, perhaps, the very first attempt in its kind in the literature. A chronological table — which cannot be claimed to be complete, particularly in the last two decades, a short bibliography, and a map of Southeastern Europe closes up the instructive volume, the reading of which — as his publications do always — gives stimulation for further research and meditation.

S. A. Czako.

* * *

J. V. Farkass. — *Ungarns Geschichte und Kultur in Dokumenten.* Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1955. 24 cm., 234 p.

Another publication by Professor Farkas, who is at the same time the Editor and Publisher of the *Ural Altaische Jahrbuecher,* a leading periodical on the Ural-Altaic philology in Europe, in its 26th volumes, deals with the cultural history of the only Central European member of the Ural-Altaic language family and only *Non-Slavic* people behind the middle part of the Iron Curtain.

The volume in question presents Hungary and her culture in a very instructive and original Anthology, edited by a selective methodology, publishing outstanding speeches, appeals, messages, and other intellectual achievements by prominent Hungarian monarchs, statesmen, politicians, prelates, philosophers, historians, poets, novellists, artists, composers, etc., in order to illustrate their cultural characteristics of the respective historical period under discussion. By this way everybody who has not the sufficient time to be specialized in one or another specified sector of Hungarian cultural history, here gains a fairly abundant *general survey* of the role which Hungary played during the last centuries in Central Europe.

It would be very useful, if the volume could also be soon published in English and French, thus enabling a larger circle of readers to study the political characteristics, literary style and artistic expressions reflected so colourfully from and through the pages of these well selected cultural documents.

S. A. Czako.

* * *

Frederic P. Marjay. — *Romantic Portugal.* Lisbon, Livraria Bertrand S.A., 1955. 30 cm., 106 p., illustrations.

A picturesque and instructive album was recently published by Livreria in Lisbon in the series of its "Romantic collection". The new volume devotes its pages and extremely artistic photos to immortalize the natural beauties, folklore, historic cathedrals and other architectural monuments of Portugal, one of the most ancient Catholic countries in Europe. Across many pages are here described and appraised the glorious shrines of Portuguese Catholicism, such as: Guimareas, the famous Golden Church in Oporto, St. Anthony of Lisbon, the world's oldest university in Coimbra, Alcobaca, Nazare, and, of course, the Holy Virgin of Fatima.

All merits should be ascribed for the perfect volume to the well known Catholic publicist and expert on international relations: Frederic P. Marjay, who with a unique enthusiasm and inner devotion mastered his beautiful but difficult task. It must be particularly emphasized that by his fine arrangement in selecting the most marvellous illustrations to his subject he enriched not only the ecclesiastical literature on Portugal, but his scholastic nymbus as well.

It is impossible to give a detailed commentary on this highly spiritual and artistic compendium. To quote one of the most remarkable passages of the volume, however, will sufficiently demonstrate the devoted metaphysical appraisals and revaluated moral meditations which radiate from every page of Marjay's momentuous volume. This is a passage which tries to find an answer: why the Holy Virgin of Fatima has always a sad and worried face? "...Is it not strange that the first apparition of the Virgin should have occurred in the hilly countryside of Portugal, at exactly the same time [1917] as the adversary's triumph?... The Message of Fatima is a dramatic cry of alarm, pointing out the insanity of the reckless race towards the precipice over which the present generation seems to want to throw itself. We seem to have reached a point where two entirely different and opposed worlds collide with each other: the world of Faith and that of materialism... Was not half of Europe abandonned to Communist domination during these last ten years? Have not old nations of a high level of culture and Christian tradition already disappeared? And has not almost all of Asia been forcibly submitted to atheist obedience? Here we have irrefutable proof of the veracity of that supernatural message of more than thirty years ago... That of Fatima is the answer to the atheism of the XX$^{th}$ century."

S. A. Czako.

* * *

Pierre Gherman. — *L'Âme roumaine écartelée.* Paris, Éditions du Cèdre, 1955. 22,5 cm., 258 p.

M. l'abbé Gherman, qui exerce son ministère auprès des catholiques roumains de Paris, nous présente un tableau navrant de la situation religieuse en Roumanie, où la violence des assauts communistes contre la foi chrétienne fait pâlir les pires persécutions de l'histoire.

Vers la fin de la guerre, lors des trahisons honteuses de Yalta et Téhéran, Churchill et Staline firent un marché infâme qui, d'une part, laisserait le champ libre à l'influence britannique en Grèce et, d'autre part, livrerait la Roumanie aux Soviets. « Réglons les affaires des Balkans et évitons de nous heurter sur des questions qui n'en valent pas la peine », disait Churchill, qui a eu le cynisme de reproduire ces paroles dans ses *Mémoires.*

Et, depuis lors, les communistes, ayant la haute main sur la Roumanie, ont systématiquement travaillé à la destruction de la foi et de l'Église catholique en ce malheureux pays où à peine dix pour cent de la population est acquise au communisme. Ils ont pris des mesures pour arriver à la suppression brutale de l'Église catholique roumaine de rite byzantin, qui existait depuis 1700, par sa mise hors la loi et son incorporation officielle à l'Église orthodoxe qui, en instrument docile des Soviets, s'est prêtée à cette manœuvre indigne. Cette première phase d'annihilation assurée, le régime communiste poursuivit son œuvre d'extermination en réduisant au silence l'Église catholique roumaine de rite latin, qui remonte au temps des Romains. Ne pouvant exiger la fusion de cette Église avec l'Église orthodoxe, le gouvernement fit tout en son pouvoir despotique pour entraîner les catholiques dans le schisme.

Après leur dénonciation unilatérale du Concordat de 1927 entre la Roumanie et le Saint-Siège, les persécuteurs édictèrent d'affreuses lois draconiennes contre l'Église catholique. Le nonce apostolique fut expulsé. Tous les évêques, au nombre de douze, furent emprisonnés ou déportés; trois d'entre eux moururent à la suite de sévices et d'atroces souffrances. Cinquante-cinq prêtres furent tués, et plus de six

cents furent condamnés aux travaux forcés ou à la prison, où nombre d'entre eux sont déjà morts. Toutes les églises de rite byzantin furent données aux orthodoxes, et plus de trois cents églises de rite latin furent réquisitionnées. Tous les ordres religieux furent supprimés, et toutes les œuvres charitables, les maisons d'édition et les écoles catholiques furent confisquées. Et le résultat, c'est que ce qui reste de l'Église catholique roumaine qui, en 1948, comptait près de trois millions d'âmes, vit dans les catacombes, à l'heure qu'il est.

On trouvera dans ce volume une description détaillée et bien documentée de cette terrible persécution, et il faut remercier l'abbé Gherman d'avoir consigné définitivement par écrit, avec preuves à l'appui, cette tragique page d'histoire, qu'on ne doit jamais oublier et qui marquera au fer rouge le visage hideux des suppôts de Satan qui s'acharnent contre l'Église. L'assurance que l'Église du Christ triomphera finalement des portes de l'enfer ne devrait pas nous empêcher de prier pour les opprimés et de jeter des cris d'indignation et de protestation contre cette violation de tous les droits humains, contre le silence qu'on essaie de faire autour des atrocités qui se commettent en Roumanie, comme dans les pays baltes et partout derrière le « rideau de fer », et contre les camouflages hypocrites de criminels sanguinaires, qui affichent actuellement un sourire sardonique, et d'ignobles gangsters que certains politiciens de pays supposés chrétiens continuent d'honorer de leurs visites.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

J.-L. PRÉVOST. — *Le Prêtre, ce Héros de Roman.* I. *De Claudel à Cesbron.* II. *D'Atala à Thibault.* Paris, Téqui, 1952, 1953. 18,5 cm., 119 et 127 p.

H. AGEL. — *Le Prêtre à l'Écran.* Paris, Téqui, 1953. 18,5 cm., 123 p.

Ces trois ouvrages de la collection « Présence du Catholicisme » procèdent d'une inspiration commune. Chacun établit un rapprochement entre la prodigieuse richesse du thème sacerdotal et sa révélation artistique. Le prêtre est depuis longtemps objet de littérature ou de cinéma. Malgré certains courants d'assainissement dans les productions dont il est le héros, on trouve encore bien des traces des conceptions fausses d'une époque indifférente ou hostile à sa personnalité. Et il est toujours intéressant de connaître dans quelle mesure les profils qu'on en a tracés rendent justice à son caractère sacré. J.-L. Prévost nous présente, en deux volumes, une fine analyse des romans qui le font vivre dans les milieux les plus différents et les situations les plus palpitantes. Henri Agel, de son côté, expose avec soin l'action pastorale telle qu'elle se reflète surtout dans certains films universellement connus, mais aussi dans un grand nombre d'autres moins répandus.

L. O.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *L'Église et la médecine*

---

Il y a plus qu'un grain de vérité dans cette épigramme de Lessing : « Un gros livre est un grand mal ! » Affirmation remarquable de la part d'un écrivain allemand ! Pour ma part, comme professeur, j'ai découvert depuis longtemps et non sans embarras qu'une longue leçon est aussi un grand mal. C'est pourquoi je me suis efforcé de ne pas toucher toute la matière impliquée par le titre de cette étude, mais plutôt de concentrer mon attention sur les points qui me paraissent les plus importants et de les traiter le plus succinctement possible.

D'aucuns auront peut-être l'impression que cette abrupte introduction révèle une certaine répugnance à traiter ce sujet : *L'Église et la médecine.* Il n'en est rien ! Il y a seulement que j'éprouve quelque difficulté à le relier aux problèmes pratiques de chaque jour. Si je m'adressais seulement à des médecins et à des chirurgiens, le sujet serait des plus appropriés; il me fournirait l'occasion de leur rappeler dans quel esprit ils doivent exercer leur profession et en même temps de leur indiquer les directives les plus récentes du Saint-Siège relativement à des techniques médicales telles que la narco-analyse, la psychanalyse et certaines formes de neuro et de psycho-chirurgie, ainsi que les limites assignées aux sciences médicales et biologiques dans le domaine des expérimentations sur les êtres humains. Mais je m'adresse surtout à des infirmières, laïques et religieuses, et à des administrateurs d'hôpitaux; conséquemment l'incidence de réfraction des principes sur la pratique n'est pas tout à fait la même pour chaque catégorie *.

Plus que jamais je me rends compte de l'absolue nécessité de s'appuyer sur de solides principes pour résoudre les nombreux problèmes moraux que les progrès techniques médico-biologiques posent aux médecins. De moins en moins cependant, je crois en la valeur d'observations vagues et générales qui trop souvent ne jettent aucune

* Conférence donnée le 30 mars 1954, à l'occasion de l'Institut de Morale médicale tenu à Regina. Cette causerie prononcée en français, fut traduite par le R.P. Edgar Thivierge, o.m.i., après la mort du père Loranger, survenue à Ottawa le 6 mai 1955.

lumière et n'apportent aucune aide à la solution de ces problèmes pratiques qui constituent la trame de la vie quotidienne des médecins et des infirmières.

Pour nous catholiques, et plus encore pour nous prêtres et religieux, les difficultés dans le domaine de la médecine, c'est-à-dire de l'éthique médicale, concernent les moyens plutôt que la fin. Nous sommes pleinement avertis de la fin et du but comme des principes généraux gouvernant notre activité mais, trop souvent, ce qui manque c'est la connaissance pratique des moyens propres à atteindre la fin. Je pourrais dire en vérité que notre bonne volonté est indiscutable, que notre orientation générale est saine, mais qu'il peut arriver que notre savoir-faire, notre prudence, même la pureté de nos intentions soit parfois déficients. La bonté morale n'implique pas nécessairement la compétence professionnelle pour la simple raison que les vertus morales sont réellement distinctes des vertus intellectuelles. Si le monde n'était constitué que de bonnes gens, tout serait rendu plus facile mais, en définitive, rien ne serait résolu. Nous aurions encore besoin des sciences et des techniques propres à chaque sphère de l'activité humaine. D'où, pour chacun, la fastidieuse et quotidienne besogne d'ajuster les moyens à la fin.

Sous ce rapport, tous et chacun, particulièrement nous qui sommes de l'Église sommes trop souvent enclins à confondre autorité et compétence. De même que ni le pouvoir d'ordre ni la profession religieuse ne nous confèrent l'esprit surnaturel, le *sensus Christi* dont parle saint Paul, de même, ni la profession religieuse ni l'autorité d'administrer un hôpital ne nous donnent nécessairement la compétence professionnelle, le tact, le jugement et la charité qui nous sont nécessaires pour accomplir notre tâche en parfait accord avec les directives de l'Église en matière d'éthique médicale.

* * *

Prenant comme point de départ les enseignements de l'Église et particulièrement de Pie XII, comment puis-je vous aider à réaliser ce parfait accord entre les principes et la pratique, entre votre idéal et votre vie ? La tâche n'est pas facile car il s'agit, ici, d'extraire d'une copieuse série de déclarations officielles l'esprit qui devrait animer votre activité professionnelle tout entière et aussi d'indiquer quelques-

unes des attitudes que vous devriez vous efforcer d'adopter envers ceux qui pratiquent la médecine, c'est-à-dire les médecins et les infirmières et envers ceux qui en sont l'objet, c'est-à-dire les patients.

La tâche est délicate aussi, car une étude comme celle-ci peut facilement prendre l'apparence ou le ton d'une critique. Je vous en prie, croyez-moi, si je vous dis que je n'entretiens aucunement la sotte prétention de vous régenter ou de vous sermonner. Mon seul désir est de vous être utile d'une façon très modeste et, si mes remarques sentent la critique, c'est uniquement cette critique que l'exposition des principes impose toujours et nécessairement à la vie et à la pratique.

Avant d'entrer dans le cœur de mon sujet, je voudrais énoncer deux principes fondamentaux qui, graduellement, clarifieront toute la question et placeront mes remarques dans une juste et légitime perspective.

Le premier c'est que, dans le domaine de la médecine, la religieuse ne peut exercer que deux fonctions professionnelles : elle est ou bien infirmière ou, à divers échelons, administratrice d'un hôpital.

En tant qu'infirmière, elle est soumise aux ordres du médecin car, par définition, sa profession est essentiellement subordonnée à la profession proprement médicale. Elle est donc une coopératrice, mais une coopératrice subordonnée au médecin, lequel seul porte l'entière responsabilité du patient placé sous ses soins. Elle doit donc être pleinement consciente de ses propres fonctions et de son devoir, des limites de son activité dépendante aussi bien que de sa libre initiative.

Elle doit connaître les droits et les devoirs du médecin de façon à collaborer efficacement avec lui, mais aussi à ne participer à aucune action professionnelle immorale. En pratique cela signifie que toute direction du Saint-Siège en matière d'éthique médicale s'adresse aussi, indirectement, aux infirmières.

A titre d'administratrice d'un hôpital, la religieuse possède l'autorité requise pour assurer la marche générale de l'institution et c'est là sa responsabilité. Elle doit voir à ce que tout fonctionne selon les justes prescriptions de l'art médical le meilleur, mais aussi à ce que toute cette activité se maintienne en parfait accord avec les prescriptions de la morale catholique.

Il appartient aux écoles de médecine de former des médecins qui seront de véritables médecins catholiques pleinement avertis des obligations morales de leur profession. Mais les supérieures et les administratrices de nos hôpitaux doivent de toute nécessité connaître l'éthique médicale parce que c'est leur devoir de s'assurer que ses prescriptions sont en vigueur dans leurs institutions. Cela n'est pas toujours facile parce que leur personnel médical n'est pas toujours composé exclusivement de médecins catholiques, mais aussi de médecins qui ne partagent pas notre foi et conséquemment nos conceptions des valeurs morales. Je n'insiste pas sur le fait regrettable que trop souvent certains médecins catholiques sont dépourvus de la mentalité et de l'attitude professionnelle catholiques.

Le second principe général nécessaire à la claire intelligence de mon sujet c'est que l'Église ne formule aucune loi, aucune réglementation dans le domaine proprement médical; son souci c'est d'énoncer les lois de la morale. En d'autres termes, elle ne s'occupe pas de la médecine en tant que telle, mais de la moralité en médecine.

L'autorité doctrinale de l'Église est une autorité religieuse instituée par le Christ pour la préservation et l'interprétation des vérités divines révélées et de la loi naturelle, et aussi pour leur protection contre toutes les doctrines et les tendances qui les mettraient en danger.

L'Église a la charge du salut éternel des âmes et donc de leurs mœurs, lesquelles constituent, avec la foi, l'ensemble des moyens nécessaires à la réalisation de leur fin surnaturelle. On trouve ici la raison fondamentale pour laquelle l'Église ne peut se dissocier ou se tenir à l'écart de l'art médical; si l'occasion s'en présente, c'est son solennel devoir de condamner les techniques ou les tendances médicales qu'elle estime incompatibles avec l'intégrité religieuse et morale de l'homme.

Ce faisant, l'autorité ecclésiastique n'usurpe pas les prérogatives du médecin, elle ne prétend à aucune compétence médicale formelle. Si elle intervient en des matières concernant la médecine, elle ne le fait pas pour des raisons médicales ou en se fondant sur le savoir médical, mais seulement sur la foi et la morale et pour des raisons religieuses et morales. Elle juge que telles ou telles pratiques ou techniques sont

incompatibles avec la dignité morale de l'homme, voire même leur sont opposées et partant contraires à la loi morale.

Si tel est le sens réel de l'intervention doctrinale de l'Église en matière médicale, il est évident qu'on ne doit jamais oublier ce point de vue essentiel dans l'interprétation des documents du Saint-Siège qui expriment de telles interventions.

Les yeux sans cesse fixés sur ces deux principes fondamentaux, abordons donc notre sujet.

* * *

En 1944, parlant à l'Union médico-biologique italienne de Saint-Luc, Pie XII insistait sur ce point que la pratique médicale est toujours soumise à la loi morale. « Il est manifeste, dit-il, que la personne aussi bien que l'activité du médecin se meuvent constamment dans la sphère de l'ordre moral et sont sujettes à ses lois... Il est responsable à Dieu et à sa conscience de chacun de ses actes et de chacune de ses paroles [1]. »

Le pape énonçait ainsi la position historique fondamentale de l'Église à l'égard de la pratique de la médecine.

Dès l'an 300, au concile d'Elvire, l'Église formule clairement son attitude à l'égard de l'avortement et de l'infanticide : ils sont intrinsèquement immoraux [2]. Durant les cinq cents années qui suivent, la même doctrine est réitérée, particulièrement aux conciles d'Ancyre [3], de Lérida [4], de Trullano [5], de Ruan [6] et de Worms [7].

Au cours de la période d'élaboration scientifique du droit canonique, soit du XII<sup>e</sup> siècle au concile de Trente, l'Église inscrit dans sa législation la même doctrine, mais en lui donnant plus d'ampleur. Les *Décrétales* de Grégoire IX légifèrent également sur le mariage des sourds-muets, leur permettant de se marier [8], de même qu'aux lépreux [9]. Il défend aux clercs de pratiquer la chirurgie [10]. On y trouve aussi la

1 Pie XII, 12 novembre 1944.
2 Mansi, *S. Conciliorum Collectio*, vol. II, col. 1694, can. 63.
3 *Ibid.*, vol. II, col. 526, can. 20.
4 *Ibid.*, vol. VIII, col. 612, can. 2.
5 Harduinus, *Acta Conciliorum*, vol. III, col. 1694, can. 91.
6 Mansi, vol. XIV, col. 110, can. 5.
7 *Ibid.*, vol. XV, col. 876, can. 30.
8 C. 23, X, *De sponsalibus et matrimonio*, IV, 1.
9 C. 1, X, *De conjugio leprosorum*, IV, 8.
10 C. 19, X, *De homicidio voluntario et casuali*, V, 12.

première dénonciation légale des méthodes anticonceptionnelles [11]. En 1300, Boniface VIII défend la crémation [12].

Depuis le concile de Trente, la préoccupation de l'Église en matière de pratique médicale devient plus précise, plus insistante. Le danger pour la foi catholique, issu du prosélytisme de certains médecins juifs, la contraignent à prendre certaines mesures de précaution. Aussi, la bulle *Alias* défend aux médecins juifs de soigner les catholiques [13]; très tôt cependant, en 1586, Sixte-Quint leur permet, moyennant certaines conditions, d'avoir des catholiques comme patients [14].

En 1575, le pape Grégoire XIII, dans la bulle *Cum Officio,* promulgue une série de règlements concernant les devoirs des médecins et des apothicaires romains dans la préparation des médicaments, ce qui constitue un code élémentaire très intéressant d'éthique médicale pratique. Des règles concernant les licences des pharmaciens, la détermination des honoraires pour prescriptions, l'examen périodique des produits pharmaceutiques, l'administration des narcotiques, l'enregistrement des ventes de drogues, ainsi que de sévères mesures proscrivant la dichotomie, sont formulées d'une manière claire et pratique [15]. En vérité, il n'y a rien de nouveau sous le soleil !

Sixte-Quint, en 1588, s'élève encore plus vigoureusement et plus explicitement que ses prédécesseurs contre l'avortement et les procédés anticonceptionnels [16].

Depuis et après le XVIII^e siècle, les nouvelles techniques en gynécologie et en obstétrique incitent l'Église à rappeler aux médecins et aux chirurgiens les principes de la théologie concernant le baptême et l'avortement. En 1780, le Saint-Office affirme l'obligation du médecin de procéder à l'opération césarienne sur la mère morte en couches afin de baptiser l'enfant [17]. En 1794, la Sacrée Congrégation du Concile proclame l'obligation du baptême *in utero* chaque fois que la chose est

11 C. 5, X, *De homicidio voluntario et casuali,* V, 12.
12 *Extravagantes communes,* C. i, *De sepulturis,* III, 6.
13 *Bullarium Romanum,* t. VIII, p. 371-373.
14 *Ibid.,* t. VIII, p. 788.
15 *Ibid.,* t. VIII, p. 118-121.
16 Gaspari, *C.J.C. Fontes,* vol. I, p. 308-311, n° 165.
17 *Ibid.,* vol. IX, p. 116, n° 839.

possible [18]. La craniotomie est prohibée à deux reprises par deux congrégations romaines différentes en 1884 [19] et en 1888 [20].

La licéité, en certains cas, de l'accouchement prématuré est clairement proclamée par un décret du Saint-Office de 1895 [21]. Deux décrets du même tribunal, datés de 1898 et de 1902, affirment la licéité de l'ablation d'un fœtus ectopique à condition que, dans le cas d'un fœtus non viable, l'extraction ne soit pas effectuée par un acte s'attaquant directement à la vie du fœtus [22]. Cette importante décision fut par la suite précisée par les commentaires des théologiens et aussi par les nouveaux éléments de solution apportés par les progrès de l'histologie.

L'avènement au XX° siècle de l'eugénisme scientifique d'inspiration matérialiste, contraignit les autorités ecclésiastiques à porter de plus en plus leur attention sur le problème de l'empêchement et de la limitation des naissances. Les méthodes onanistes d'empêchement des naissances furent condamnées à huit reprises, de 1842 à 1916 [23].

En 1880, la Sacrée Pénitencerie déclarait licite l'usage des relations conjugales durant les périodes de stérilité [24]. En 1897, le Saint-Office condamnait l'insémination artificielle [25].

La promulgation, en 1917, du nouveau code de droit canonique ne fit en définitive que réitérer et codifier l'ensemble de ces lois et décisions élaborées par l'Église au cours des siècles précédents. Le code ne mentionne formellement les médecins ou les pratiques médicales qu'en une douzaine d'endroits [26] et on n'y rencontre rien qui complète substantiellement le code d'éthique médical élaboré précédemment par les déclarations officielles de l'Église et les ouvrages des théologiens.

Lorsque Pie XI accéda au trône de saint Pierre, il se trouva en face d'un monde en pleine décadence morale. La morale traditionnelle fléchissait, la société d'après-guerre, littéralement obsédée par la sexualité, était en train de perdre le sens de la dignité du mariage

18 *Ibid.*, vol. VI, p. 170-171, n° 3890.
19 DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, n° 1889.
20 GASPARI, *C.J.C. Fontes*, vol. IV, p. 486, *nota*.
21 *Ibid.*, vol. IV, p. 486, n° 1173.
22 *Ibid.*, vol. IV, p. 501, n° 119; DENZINGER, *Enchiridion*, n° 1890.
23 *Textus et Documenta* (Series théologica, n° 25), Rome, Université grégorienne, 1942, p. 88-89, 89-92, 93-94, 105-106; GASPARI, *C.J.C. Fontes*, vol. VIII, p. 469-470, n° 6448.
24 SACRÉE PÉNITENCERIE, 16 juin 1880.
25 SAINT-OFFICE, 24 mars 1897.
26 *Codex J. Canonici*, can. 139, 743, 746, 985, 1203, 1755, 1979, 1981, 2028, 2118-2119, 2350 et *passim*.

comme elle avait perdu le sens du caractère sacré de la vie humaine. Le monde était dominé et destiné à le devenir de plus en plus par un *ethos* brutalement hédoniste.

Dans cette profonde instabilité de son temps, Pie XI discerna la racine d'un profond désordre et résolut de restaurer la conception fondamentale de l'homme, être doué de raison et capable, conséquemment, de choisir entre la vérité et l'erreur, entre le bien et le mal.

Dans sa grande encyclique sur l'éducation chrétienne de la jeunesse et dans celle sur le mariage chrétien on trouve, clairement et vigoureusement définie, la position de l'Église par rapport à l'éducation sexuelle [27], la limitation des naissances [28], l'eugénisme [29], l'avortement [30] et la stérilisation [31]. Cette doctrine de profond respect pour la vie humaine que l'Église n'a jamais cessé de professer, elle l'a clarifiée par les décrets du Saint-Office sur l'éducation sexuelle et l'eugénisme en 1931 [32] et sur la stérilisation en 1936 [33].

Jamais l'Église n'avait parlé avec autant de vigueur contre tout ce qui tend à détruire les sources mêmes de la vie; jamais elle ne s'était élevée si fortement en faveur de l'inviolabilité de la personne humaine et de son inhérente dignité.

Il était réservé à Pie XII d'apporter sur toutes ces matières si étroitement liées à la pratique médicale, une clarté d'exposition, un sens des situations concrètes et des directions à la fois compréhensives et détaillées. Et tout ceci, dans une atmosphère d'amour et d'admiration pour la profession médicale, un sens profond de l'importance de son rôle.

Ses déclarations dans le domaine de la pratique médicale, ordinairement sous forme de discours, se chiffrent remarquablement à une cinquantaine. Dans ses discours, le pape ne se contente pas d'énoncer en termes généraux les principes fondamentaux de la morale gouvernant l'activité médicale, mais il entre dans des détails où se révèle une étonnante exactitude de connaissances scientifiques et techniques; il y

27 Denzinger, *Enchiridion*, n° 2214.
28 *Ibid.*, vol. V, n° 2239.
29 *Acta Apostolicæ Sedis*, 22 (1930), p. 564-565.
30 Denzinger, *Enchiridion*, n° 2242.
31 *Ibid.*, n° 2245.
32 *Acta Apostolicæ Sedis*, 23 (1931), p. 118-119.
33 *Textus et Documenta*, p. 101-103.

donne des directives précises parfaitement claires et éminemment pratiques.

Il a parlé aux médecins [34], aux spécialistes [35], aux chirurgiens [36], aux ophtalmologistes [37], aux oto-rhino-laryngologistes [38], aux gastro-entérologistes [39], aux neurologues [40], aux psychiatres [41], aux psychologues cliniciens [42], aux dentistes [43], aux membres de la Croix-Rouge [44], aux donneurs de sang [45], aux sages-femmes [46] et aux pharmaciens [47]. Lisez ces discours et vous serez étonnés par la connaissance intime et précise que le pape possède des problèmes scientifiques et moraux de la profession médicale, par son tact et l'étendue de son sens pratique.

Cette attitude du pape ne doit pas, ne peut pas s'expliquer exclusivement par la tournure de son esprit si ouvert aux développements de la science, par son humanisme chrétien soucieux par-dessus tout d'intégrer à la vie et à la doctrine chrétienne toutes les conquêtes du progrès moderne. Non. Son attitude prend racine dans son rôle historique et surnaturel. Il est la tête de l'Église du Christ, laquelle est indubitablement éternelle et de tous les siècles, mais en même temps pleinement incarnée dans le moment présent de notre histoire. Il est *notre* pape, celui que le Christ a voulu et préparé pour notre époque troublée, si alarmante et si angoissante mais également si riche de promesses en raison de la grande variété de ses réalisations et de ses ressources, lesquelles peuvent et doivent servir à l'établissement du règne du Christ et de son Église.

La première moitié de ce siècle a été témoin de progrès prodigieux dans le champ des sciences expérimentales et de leur application à la vie et à la santé de l'homme. La biologie et la médecine, riches de toutes les ressources de la chimie, de la physique, de la psychologie

34 12 novembre 1944; 29 septembre 1949 (voir *Doc. cathol.*, 44, 961; 46, 1345).
35 30 janvier 1945 (*Discorci e Radiomessagi di S.S. Pio XII*, t. VI, p. 295).
36 13 février 1945; 21 mai 1948 (voir *Catholic Mind*, août 1948, p. 488 et suiv.).
37 30 septembre 1947 (*Discorsi*, etc., t. IX, p. 247).
38 15 octobre 1950 (*Doc. cathol.*, 47, 1657).
39 26 avril 1952 (*Observatore Romano*, éd. franç., 124).
40 14 septembre 1952 (*Observatore Romano*, éd. franç., 145).
41 13 avril 1953 (*Catholic Mind*, juillet 1953, p. 428 et suiv.).
42 *Ibid.*
43 24 octobre 1946 (*Doc. cathol.*, 44, 971).
44 31 mai 1947 (*Discorsi*, etc., t. VIII, p. 37); 11 avril 1946 (*ibid.*, t. IX, p. 85).
45 9 octobre 1948 (*Doc. cathol.*, 46, 51).
46 29 octobre 1951 (*Doc. cathol.*, 48, 1473).
47 2 septembre 1950 (*Doc. cathol.*, 47, 1286).

expérimentale et de la psychiatrie, ont proposé des solutions tout à fait neuves aux problèmes très anciens de l'humanité. La gynétique, l'électro-choc, la psycho-chirurgie, la psychanalyse sont maintenant employés dans le traitement de maladies physiques et mentales. On peut voir d'un coup d'œil comment les résultats obtenus dans ces domaines des recherches, de l'activité et du savoir humains peuvent facilement trouver d'autres applications; comment elles peuvent menacer — et, ne nous faisons pas illusion à ce sujet, menacent déjà — l'existence, la dignité et l'intégrité de l'homme lui-même en tant qu'il est une unité transcendante tendant vers Dieu comme vers sa fin ultime.

Nous touchons ici au plus important problème du jour, au plus pratique, au plus personnel, lourd de dangers que nous commençons seulement à soupçonner. Que la chose nous plaise ou non, nous sommes face à face avec le Léviathan : c'est la condition humaine elle-même qui est en jeu. C'est ce que Pie XII voit clairement et, le voyant, il accomplit son devoir de pasteur suprême de l'Église : il parle, il enseigne. Permettez-moi de résumer son enseignement.

Tout d'abord, Pie XII insiste sur les exigences de l'ordre moral. La pratique médicale est toujours soumise à la loi morale; on ne rencontre aucune exception à cette règle fondamentale. Parlant au congrès international des médecins catholiques à Rome, en 1949, il déclare :

> La morale naturelle et chrétienne, enfin, maintient partout ses droits imprescriptibles; c'est d'eux, et non de considérations de sensibilité, de philanthropie matérialiste, naturaliste, que dérivent les principes essentiels de la déontologie médicale : dignité du corps humain, prééminence de l'âme sur le corps, fraternité de tous les hommes, domaine souverain de Dieu sur la vie et sur la destinée [48].

Conformément à cette conception chrétienne de la moralité, le médecin doit respecter l'homme, l'homme tout entier, y compris son ordination à la fin surnaturelle.

> Car le docteur [dit le pape] ne traite pas une matière inerte, encore que sans prix. Celui qui souffre entre ses mains est une créature humaine [... qui] a un rendez-vous avec l'éternité [...]. [C']est quelque chose de plus que des nerfs, des tissus, du sang et des organes. [...] [C'est] un homme constitué d'une âme et d'un corps et qui a des intérêts temporels, mais éternels aussi; [...] de là découle toute une série de principes et de normes pratiques qui règlent l'usage et le droit de disposer des organes et des membres du corps, et qui ont valeur de loi aussi bien pour la personne

[48] *Documentation catholique*, 46, 1345.

intéressée que pour le docteur à qui l'on demande conseil. Car l'homme n'est pas réellement le propriétaire et le maître absolu de son corps : il en a seulement l'usage [49] [...].

Dieu est de fait le maître du corps humain, le maître de la vie. C'est à la lumière de ce principe de base que le médecin doit résoudre ses problèmes médicaux, individuels ou sociaux. En ce qui concerne l'individu, ses droits sont clairs : les organes étant naturellement subordonnés au corps tout entier, l'homme a un droit naturel à les mutiler ou à les amputer quand la chose est nécessaire au bien du corps tout entier. Ici, il conviendrait de citer copieusement les admirables discours du pape aux chirurgiens en 1948 et aux urologistes en 1953.

Quant à l'État, il ne faut pas oublier qu'il est institué pour l'homme et non l'homme pour l'État. De ceci découle nécessairement que l'État n'a pas le droit d'enlever la vie à un homme ou de violer son intégrité physique, à moins qu'il ne se soit rendu lui-même passible d'une telle peine par un crime proportionné au châtiment. En 1940 [50], un décret du Saint-Office clarifie parfaitement ce point et, en 1943, le pape lui-même, dans son encyclique *Corporis Mystici*, réitère vigoureusement la même doctrine. Ceci est un point capital et des plus opportuns de l'enseignement de l'Église en ces temps où nous vivons tous sous l'ombre menaçante des États totalitaires.

De nos jours, le concept de santé s'est considérablement élargi; il embrasse maintenant tous les éléments qui contribuent au bien-être intégral de l'homme. Les problèmes de santé ne sont donc plus purement d'ordre biologique et médical : ils rejoignent même le plan spirituel. L'Église reconnaît que la santé du peuple est un facteur essentiel de l'ordre social et de l'ordre international. Le médecin a été désigné par Dieu lui-même pour alléger les souffrances de l'humanité et Pie XII, à plusieurs reprises, a exalté le rôle de ceux qui ont pour mission la sauvegarde de la santé publique.

C'est la grandeur de votre tâche [disait-il aux gastro-entérologistes en 1952] d'être de véritables collaborateurs de Dieu dans la défense et l'épanouissement de sa création... Le médecin est un bienfait de Dieu; à ce titre, il a droit non seulement aux honneurs et à l'estime des hommes, mais aussi à leur reconnaissance et à leur confiance [51].

49 *Discorsi*, etc., t. VI, p. 295 et suiv.
50 Saint-Office, 2 décembre 1940 (*Acta Apostolicæ Sedis*, 32 [1940]).
51 26 avril 1952 (*Observatore Romano*, éd. franç., 124).

Plus d'une fois et dans les termes les plus émouvants, le Saint-Père a parlé de la souffrance humaine. Il a souligné la grandeur de ceux qui apportent soulagement ou guérison à cette souffrance. Il a même pénétré au cœur même de ce problème, le plus mystérieux et le plus troublant : il a montré que souvent le soulagement et la consolation ne sauraient venir ni de la science humaine ni de soins affectueux, mais que c'était par l'identification à notre Sauveur crucifié que les malades et les souffrants trouvaient réconfort et soulagement véritables, que l'homme doit être associé au Christ rédempteur. Néanmoins, en même temps, il insistait pour que l'on prenne tous les moyens possibles afin de soulager les souffrances et les douleurs : ceci est le rôle du médecin et de ses auxiliaires.

Dans le domaine des questions sexuelles si intimement liées à la pratique de la médecine et qui comporte de si nombreuses et si profondes répercussions, personnelles et sociales, dans la sphère de la moralité et de la religion, la voix du pape est insistante et claire. L'Église ne s'oppose pas à une certaine forme d'instruction et d'éducation sexuelle tant qu'elle reste adaptée aux besoins individuels de l'enfant, qu'elle s'inspire d'un esprit sincèrement religieux et qu'elle est donnée par les personnes qui conviennent : parents, médecins, infirmières et prêtres, ces derniers à défaut des précédents. Au fond tout ce problème se ramène à la question de la formation d'une volonté forte et vertueuse soutenue par des moyens et des motifs surnaturels. Même dans le cas des instructions en matières sexuelles données à titre de préparation au mariage, le Saint-Père met en garde contre une exaltation du sexe et contre un genre d'instruction qui minimise les aspects surnaturels de l'institution du mariage et oublie son caractère de sacrement [52].

Au cours de la dernière décade certaines théories concernant la signification ontologique et psychologique de l'acte sexuel du mariage ont mis en doute la doctrine traditionnelle de l'Église au sujet de la fin ou des buts du mariage. En 1944, ces nouvelles théories sont condamnées par un décret du Saint-Office [53] réaffirmant la position traditionnelle de l'Église sur cette question. En substance, ce décret rappelait que la

[52] *Doc. cathol.*, 48, 1473.
[53] 1er avril 1944 (*Acta Apostolicæ Sedis*, 36 [1944], p. 103).

procréation constitue la fin première du mariage; subordonné à celle-ci, l'acte sexuel conserve toute sa valeur pour opérer l'union intime des conjoints. On le voit, la doctrine de l'Église est parfaitement balancée : sans en nier aucune, elle respecte la hiérarchie des valeurs. Cette doctrine si importante, si opportune et si nécessaire dans un monde dominé par un hédonisme païen a été souvent et très soigneusement expliquée par le Saint-Père avec un sens profond des valeurs humaines et une conscience psychologique exquise; je songe en particulier à son discours de 1951 aux sages-femmes catholiques italiennes [54].

En ce domaine, l'influence du médecin est souvent prépondérante dans l'orientation des consciences. La tendance moderne est d'exalter l'acte sexuel et de minimiser indûment la procréation. Cette manière de voir est erronée :

> La vérité [dit le pape], est que le mariage comme institution surnaturelle, en vertu de la volonté du Créateur, a pour fin première et intime non le perfectionnement personnel des époux, mais la procréation et l'éducation de la nouvelle vie. Les autres fins, tout en étant également voulues par la nature, ne se trouvent pas sur le même rang que la première, et encore moins lui sont-elles supérieures, mais elles sont essentiellement subordonnées. Cela vaut pour tout mariage, même infécond; comme de tout œil on peut dire qu'il est destiné et formé pour voir, même si en des cas anormaux, par suite de conditions spéciales internes ou externes, il se trouve qu'il ne sera jamais en mesure de conduire à la perception visuelle [55].

Il appartient à la profession médicale d'aider à effectuer un retour à une conception plus objective et de combattre cet hédonisme dénué de toute valeur spirituelle et conséquemment indigne d'époux chrétiens. Il est essentiel qu'en ces matières, tous avis et tous renseignements médicaux s'inspirent de la morale véritable. Le médecin doit savoir mettre en lumière l'éminence du rôle des parents qui donnent la vie à l'enfant; il doit même les inciter à désirer l'enfant.

> L'objet pressant de votre apostolat [dit le Saint-Père] sera : agir pour maintenir, réveiller, stimuler le sens et l'amour de la fonction de la maternité... Hélas ! souvent l'enfant n'est pas désiré, pis encore, il est redouté... C'est là que votre apostolat doit s'exercer d'une manière effective et efficace; par-dessus tout d'une façon négative, en refusant toute coopération immorale, et ensuite aussi, d'une façon positive, en appliquant délicatement vos soins à dissiper les préjugés, les diverses appréhensions ou les prétextes pusillanimes, à éloigner, autant qu'il est possible, les

[54] 29 octobre 1951 (*Doc. cathol.*, 48, 1473).
[55] *Ibid.*

> obstacles, même extérieurs, qui peuvent rendre pénible l'acceptation de la maternité [56].

Au sujet des accouchements, le pape donnait aux gynécologistes la règle suivante : « Atténuer les douleurs des couches sans toutefois mettre en danger la santé de la mère ou de l'enfant et sans faire violence à l'amour de la mère pour son enfant nouveau-né [57]. »

De tous les problèmes qui obsèdent aujourd'hui la conscience chrétienne, nul n'est plus chargé d'angoisses et de perplexités que celui de la limitation des naissances. Ce n'est pas un simple problème de peur et d'égoïsme personnel : il se complique de facteurs sociaux et économiques. Que doit faire un ménage chrétien en pareille occurrence ?

La réponse du pape est en premier lieu de condamner l'emploi de tout moyen immoral pour arriver à la solution de ces cas. C'est là la doctrine constante et immuable de l'Église; sur ce principe qu'on ne peut user de mauvais moyens pour obtenir une fin bonne repose toute la moralité. Et ici le pape parle franchement à la profession médicale :

> Si l'on ne recourt à vos conseils et à vos services que pour faciliter la procréation de la nouvelle existence, pour la protéger et l'acheminer vers son plein développement, vous pouvez sans hésitation apporter votre pleine coopération; mais en combien d'autres cas ne recourt-on pas au contraire à vous pour empêcher la procréation et la conservation de cette existence, sans aucun respect pour l'ordre moral ? Obtempérer à de telles requêtes serait abaisser votre savoir et votre expérience, en vous rendant complices d'une action immorale; ce serait une perversion de votre apostolat. Celui-ci exige un « non » calme, mais catégorique, qui ne laisse pas transgresser la loi de Dieu et le dictamen de la conscience [58].

Par la suite, le pape reconnaît qu'il y a des cas où la pratique de la continence périodique est parfaitement légitime. Il demande à la profession médicale d'être « bien informée, au point de vue médical, de cette théorie [c'est-à-dire la théorie biologique et physiologique de l'alternance de périodes stériles et de périodes fertiles dans le cycle menstruel de la femme] et des progrès qu'en cette matière on peut encore prévoir [59]... » En termes non équivoques, il affirme ensuite que c'est au médecin de fournir les renseignements scientifiques en ce domaine mais que l'Église possède la compétence pour déterminer les conditions morales qui peuvent autoriser cette pratique. Il doit y avoir

56 *Ibid.*
57 *Ibid.*
58 *Ibid.*
59 *Ibid.*

de graves raisons d'ordre physique, économique ou social et la pratique demeure tant que ces raisons continuent d'exister.

Parlant de ces cas plus complexes où la grossesse est déconseillée pour des raisons médicales et où les méthodes basées sur les périodes stériles seraient inefficaces, le pape a explicitement affirmé le droit du médecin de déclarer si la maternité serait désirable ou dangereuse.

> Si, selon votre jugement sûr et expérimenté, les conditions requièrent absolument un « non », c'est-à-dire l'exclusion de la maternité, ce serait une erreur et un tort d'imposer ou de conseiller un « oui ». Il s'agit en effet, ici, de faits concrets et, par conséquent, d'une question, non de théologie, mais de médecine; elle est donc de votre compétence [60].

Mais quand il s'agit de déterminer les méthodes propres à éviter la grossesse, le médecin doit se souvenir que toute action de nature à détruire la vie fœtale de même que les méthodes anticonceptionnelles sont absolument condamnées.

Que ce soit pour des motifs d'eugénisme ou pour des raisons d'ordre médical, social ou économique, l'avortement thérapeutique est aussi condamné : il est toujours un mal moral et, à parler franc, un meurtre.

> Tout être humain [dit le Pape], même l'enfant dans le sein de sa mère, tient le droit à la vie immédiatement de Dieu, et non des parents ou de quelque société ou autorité humaine. Donc, il n'y a aucun homme, aucune « indication » médicale, eugénique, sociale, économique, morale qui puisse exhiber ou donner un titre juridique valable pour disposer directement et délibérément d'une vie humaine innocente, c'est-à-dire en disposer en vue de sa destruction envisagée soit comme un but, soit comme un moyen d'obtenir un but qui, peut-être en soi, n'est pas du tout illégitime [61].

Sa sollicitude pour la pureté de la doctrine morale catholique aussi bien que sa ferme détermination de s'opposer au progrès des tendances matérialistes contemporaines dans le domaine de la biologie, de l'eugénisme et de la sociologie l'amenèrent à condamner de nouveau la stérilisation pour des fins d'eugénisme, la stérilisation préventive ainsi que l'insémination artificielle. Sur ce dernier point, s'adressant au quatrième congrès international des médecins catholiques, le pape déclarait, en septembre 1949 :

> ... En ce qui touche la fécondation artificielle, non seulement il y a lieu d'être extrêmement réservé, mais il faut absolument l'écarter. En parlant ainsi, on ne proscrit pas nécessairement l'emploi de certains

60 *Ibid.*
61 *Ibid.*

moyens artificiels destinés uniquement soit à faciliter l'acte naturel, soit à faire atteindre sa fin à l'acte naturel normalement accompli [62].

Mais à mon sens, l'allocution du pape qui l'emporte sur toutes les autres en raison de son importance générale, c'est celle qu'il adressait en 1952 au premier congrès international d'histo-pathologie du système nerveux et qui traite des limitations que la morale impose aux méthodes médicales de recherches et de traitement. Ce document demeurera comme la Grande Charte du savant chrétien. En raison de son élévation, de l'ampleur de ses développements, de sa précision doctrinale et de ses applications, elle défie toute tentative de résumé sommaire. Tout médecin devrait la lire, la méditer et s'en inspirer constamment. Je vous en signale les thèmes principaux.

Pour justifier la liberté absolue des recherches, traitements et procédés médicaux, on évoque communément les trois principes suivants : les intérêts de la science médicale, les intérêts des patients et enfin les intérêts de la communauté, le *bonum commune.*

Le pape démontre d'une façon péremptoire que ces trois intérêts n'ont pas une valeur absolue, mais qu'ils s'insèrent à leur place dans l'ordre des valeurs, qu'ils ne sont licites que dans certaines limites; puis il indique quelles sont ces limites.

La science, nous dit-il, n'est pas la valeur suprême : elle doit s'inscrire dans une hiérarchie dominée par les valeurs morales. Les relations confidentielles entre patient et médecin, le droit personnel du patient à la vie corporelle ainsi qu'à l'intégrité psychique et morale de son âme sont précisément de ces valeurs qui restent supérieures aux intérêts scientifiques.

Le fait que le traitement médical d'un patient réclame la mise en œuvre de certaines méthodes ne constitue pas de soi une preuve de sa licéité morale et ceci pour la raison que le patient n'est pas lui-même le maître absolu de son corps et de son âme. Il ne peut donc pas disposer librement de sa personne comme il lui plaît ni par conséquent conférer à autrui des droits qu'il ne possède pas. Il faut ici nous souvenir que le médecin n'a d'autres droits ou pouvoirs sur le patient que ceux que ce dernier lui accorde soit explicitement, soit implicitement, soit tacitement. Le patient n'a donc pas le droit de se prêter à

[62] *Documentation cathol.*, 46, 1345.

des expériences médicales impliquant son intégrité physique ou psychique si elles comportent de sérieuses mutilations, destructions, blessures ou semblables périls.

En dernier lieu, on évoque les intérêts de la communauté, de la société humaine et le bien commun pour justifier moralement le droit du médecin d'utiliser de nouvelles méthodes et de nouveaux procédés. Avec indignation, le pape s'élève de toute son autorité contre cette conception barbare qui entend sacrifier l'individu aux intérêts médicaux de la communauté. On sent qu'ici le pape défend le concept même de l'homme et toute notre civilisation basée sur le *logos* et l'*éthos* gréco-judéo-chrétiens, contre ces théories et ces pratiques qui ont existé, existent encore et menacent chaque jour de prévaloir davantage. Il touche ici le cœur même du problème devenu le problème fondamental, la crise de notre temps. Il défend l'homme contre son plus dangereux et son plus mortel ennemi : la science sans conscience.

Puis il conclut la plus importante de ses déclarations en matière de moralité en disant que ces exigences morales ne sont pas un obstacle au travail scientifique et au progrès. Apparemment, elles sont un frein; en fait, elles contribuent à sauvegarder ce que l'homme a produit de meilleur et de plus beau pour la science : l'individu et la communauté [63].

A la lumière de ces principes généraux, dans un discours prononcé en 1953 devant le cinquième congrès international de psychothérapie et de psychologie clinique, le pape aborda le problème qui se pose à la conscience chrétienne à la suite des nouvelles méthodes de traitement en psychiatrie. Le document est de la même élévation morale et intellectuelle que celui qui traite des limites des méthodes et des recherches scientifiques. Il mérite d'être étudié avec la plus vive attention. En raison de son contenu doctrinal, de sa fine compréhension des complexités du problème et de ses directives claires et précises, il demeurera à jamais un des documents essentiels concernant la pratique humaine et chrétienne de la médecine [64].

Les maladies mentales sont un des grands problèmes médicaux et sociaux de notre temps. Selon l'expression de mon révéré collègue et maître, le docteur Karl Stern, elles sont à notre époque ce qu'était la

[63] *Observatore Romano*, éd. franç., 145.
[64] *Documentation cathol.*, 3 mai 1953, n° 1146.

peste noire pour le moyen âge. Leur nombre va sans cesse croissant et, en vérité, la connaissance proprement scientifique que nous en avons est encore bien minime. Récemment toutefois, d'importants progrès ont été réalisés dans ce domaine. La psychanalyse, la thérapeutique par le choc, la narco-analyse, la psycho-chirurgie ont ouvert des horizons nouveaux et nous ont fourni des méthodes nouvelles qui nous laissent croire ou du moins espérer qu'un jour, dans un avenir plus ou moins rapproché, ces maladies pourront être soignées avec autant de succès que le sont aujourd'hui plusieurs maladies jugées incurables au siècle dernier.

Ici nous touchons non seulement au corps de l'homme, mais aussi à son âme : nous entrons dans le sanctuaire même de la personnalité humaine, encourant du coup le risque d'altérer — et altérant de fait — cette personnalité. Du premier coup d'œil, chacun peut voir que nous touchons ici aux plus graves intérêts de l'humanité avec des méthodes et des traitements qui, aux mains d'individus ou de collectivités dépourvus de toute contrainte morale, peuvent avoir les conséquences les plus terribles. Nous avons sans doute été témoins de ces effets tragiques dans le cas du cardinal Mindszenty et de M^gr^ Groesz; rappelons également les procès de Moscou et le « lessivage de l'esprit » infligé aux prisonniers de guerre américains en Corée. Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité nous nous trouvons en présence d'un nouveau crime : le « menticide » (néologisme de création récente pour désigner le meurtre de l'esprit), selon l'heureuse expression d'un médecin américain.

Les traitements par le choc, soit pharmacologique, soit électrique, ont pour but de provoquer des convulsions ou une crise de forme épileptique.

Au moyen de cette secousse brutale, le système de communication du cerveau qui était brouillé ou emmêlé réagit et retrouve son fonctionnement normal. Le mécanisme de ce procédé est mal connu; plusieurs théories explicatives ont été proposées dont la plus intéressante, dite de « dissolution-reconstruction » émise par Dumas-Marsalet, est d'inspiration jacksonienne. Grâce à cette technique, les cas de dépression, en particulier les mélancolies involutives et les prépsychoses légères, ont retrouvé leur potentiel psychique sans altération de la personnalité.

Comme le dynamisme « infrastructural » de l'architecture psychique n'est pas très connu, cette méthode doit être utilisée avec circonspection. Il n'y a pas de doute que, dans trop de cas, ce traitement a été employé sans le discernement qui s'impose; aussi, présentement, la profession médicale réagit-elle avec vigueur contre ces abus.

La narco-analyse et la narco-thérapie posent des problèmes d'éthique qui sont encore plus complexes et plus délicats. On connaît la technique : au moyen d'injection intraveineuse de barbituriques à action rapide tels que le sodium-amytal ou le penthotal, on obtient l'extériorisation de sentiments, de pensées, d'images et d'expériences que le patient ne peut ni ne veut révéler et qui se rapportent à sa condition. Personne ne sait au juste comment se produit la guérison. Utilisée comme thérapeutique ou pour fin de diagnostic, la sous-narcose (subnarcosis) est sûrement justifiable médicalement en raison des résultats qu'elle obtient, même si l'usage qu'on en a fait a parfois été nettement immoral. Ces techniques pénètrent avec effraction dans les replis inviolables de la conscience et de la personnalité. Employées par des individus ou des collectivités dépourvus de moralité, elles constituent une très grave menace à la liberté humaine. Néanmoins, elles sont moralement légitimes si on s'en sert en prenant toutes les précautions et les garanties indiquées par le pape, notamment le consentement du patient et le respect absolu des secrets qu'il n'a pas l'obligation ou le droit de révéler.

La psycho-chirurgie est une entreprise plus audacieuse encore. Ses techniques, lobotomie, topectomie et thalamotomie, sont des opérations qui intéressent l'écorce cérébrale et ont pour objet le soulagement de graves maladies mentales : états de tension obsessionnelle, dépressions involutives, schizophrénie et même les douleurs opiniâtres. Sommairement, l'opération consiste à sectionner les connexions entre les lobes préfrontaux et le thalamus effectuant aussi la suppression de la composante affective qui pèse sur les préoccupations morbides du psychopathe.

Toutes ces opérations sont irréversibles et provoquent des changements profonds de la personnalité : la personne est en quelque sorte déshumanisée; elle devient apathique et sans ressort, indifférente et satisfaite d'elle-même, dénuée plus ou moins de perspicacité et de

prévoyance; en un mot elle est dépourvue de réactions émotives. Notez que si un acte humain se définit abstraitement : un mélange d'intelligence et de liberté, concrètement, existentiellement, on y trouve toujours des composantes émotives. Ces dernières font défaut chez le patient qui a subi la lobotomie; il peut être intelligent et même moral, mais il semble incapable de devenir vertueux au sens formel du mot. Il est évident qu'une telle opération n'est moralement justifiable que dans la mesure où elle est destinée à produire un bien proportionné à ses inconvénients et qu'on ne doit y recourir que si tout autre traitement s'est révélé ou a été jugé inefficace. Une très grave situation ou de très graves motifs peuvent seuls justifier pareille opération; voilà pourquoi le pape recommande expressément aux neuro-chirurgiens la prudence la plus circonspecte, la plus grande réserve et la plus haute conscience professionnelle dans l'usage de cette technique. Permettra-t-on à un simple profane en la matière d'ajouter humblement que la lecture des études publiées sur le sujet par « The Columbia-Greystone Associates », « The Second Lobotomy Project of Boston Psychopathic Hospital » et « The Symposium on Frontal Lobes by the Association for Research in Nervous and Mental Diseases », semblent indiquer que les recommandations du pape sont non seulement de la bonne morale, mais aussi de l'excellente médecine [65].

A l'exception de l'ouvrage classique de Freeman et Watts sur la psycho-chirurgie, tous ces travaux accusent une absence surprenante d'études relatives aux effets de la lobotomie sur la moralité de la personnalité, absence qui semble indiquer que ce problème n'a pas retenu l'attention des spécialistes. Je me demande si, en l'occurrence, l'extrême matérialisme de notre culture ne dérobe pas aux chercheurs un aspect fondamental, humain autant que médical, du problème. C'est probablement dans le domaine des maladies mentales que deviendra de plus en plus manifeste la vérité de ce principe : une bonne morale est aussi de la bonne médecine.

C'est surtout lorsqu'il a traité de la psychanalyse, que les paroles du pape ont eu la plus large répercussion dans les cercles catholiques

[65] Voir COLOMBIA-GREYSTONE ASSOCIATES, *Selective Partial Ablation of Frontal Cortex*, New York, Harpers, 1949; *Frontal Lobes and Zchizophrenia. Second Lobotomy Project of the Boston Psychopathic Hospital*, New York, Springer Publishing Co., 1953; *Proceedings of the Association for Research in Nervous and Mental Deseases, Dec. 1947: The Frontal Lobes*, Baltimore, 1948; W. FREEMAN and J. WATTS, *Psychosurgery*, 2nd ed., 1950.

et le monde scientifique. Nonobstant ce qu'ont pensé, pensent encore ou voudraient croire aujourd'hui certains catholiques, le pape n'a pas condamné la méthode psychanalytique; il a condamné seulement la « méthode pansexuelle d'une certaine école [66] » laquelle s'oppose à la morale chrétienne; il n'a pas mis en doute la valeur thérapeutique de cette technique d'exploration des profondeurs et des mécanismes psychologiques. Il a néanmoins défini les bornes morales de son application en signalant qu'on ne devrait pas considérer ces techniques comme les seuls moyens d'atténuer ou de guérir les désordres sexuels psychiques. De même a-t-il indiqué les limites de son usage thérapeutique :

> En effet, on ne peut pas considérer, sans plus, comme licite l'évocation à la conscience de toutes les représentations, émotions, expériences sexuelles qui sommeillaient dans la mémoire et l'inconscient et qu'on actualise dans le psychisme [67].

Il a aussi insisté sur l'obligation de sauvegarder les secrets que l'usage de la psychanalyse met en danger et affirmé en termes absolument nets que le psychiatre ne peut jamais « donner au malade le conseil de commettre tranquillement un péché matériel, parce qu'il le fera sans faute subjective, et ce conseil serait aussi erroné si une telle action devait paraître nécessaire pour la détente psychique du malade et donc pour le but de la cure. On ne peut jamais conseiller une action consciente qui serait une déformation, non une image de la perfection divine [68]. »

Nonobstant ces restrictions à la pratique d'une certaine forme de psychanalyse et malgré ces prudents avertissements, le plus clair résultat de l'intervention pontificale c'est que, dorénavant, il est hors de doute que les traitements psychanalytiques sont des méthodes thérapeutiques parfaitement légitimes à condition qu'on en use avec discrimination et un respect absolu de la conscience humaine, de la morale chrétienne et du droit naturel.

Dans tous ses discours, le pape a toujours manifesté une grande préoccupation au sujet des qualités nécessaires au médecin. Il n'a cessé d'insister sur l'obligation morale qui lui incombe d'accroître constamment ses connaissances professionnelles, de se tenir au courant

66 *Observatore Romano*, éd. franç., 145.
67 *Documentation cathol.*, 3 mai 1953 (1146), col. 517.
68 *Ibid.*, col. 520.

des derniers progrès de la science en général aussi bien que de sa spécialité, d'être habile et compétent, de posséder un sens psychologique profond ainsi qu'un grand attachement à sa profession et à ses patients. Il a rappelé en particulier le devoir qui lui incombe de révéler au malade avec tact et prudence la vérité de sa condition et de sauvegarder toujours le secret médical. En vérité, on sent qu'aucune autre profession, sauf le sacerdoce, n'a reçu du Père commun des fidèles des directives aussi précises, autant de lumières et d'encouragements, autant d'admiration et d'amour. Pie XII passera sûrement à l'histoire comme le pape des médecins et de la médecine.

J'aborde maintenant la seconde et dernière partie de mon discours. A certains égards, c'est la plus difficile car je voudrais extraire des enseignements de Pie XII en matière médico-morale non un code minutieux des choses permises ou défendues par l'éthique — ces règles vous sont déjà familières grâce au Code des Hôpitaux catholiques en vigueur dans vos institutions, — mais plutôt l'esprit et l'orientation générale de la pensée du pape dans la mesure où ils sont susceptibles d'aider à la direction de vos vies d'infirmières et d'administratrices d'hôpitaux. Si, ce faisant, j'ai l'air de critiquer, n'oubliez pas qu'il s'agit de la seule critique que la vérité impose toujours et nécessairement à la pratique et à la vie. Le dévouement de nos religieuses infirmières à leurs malades, leur renoncement et leur courage au travail accompli dans des circonstances très pénibles et très difficiles ne provoquent en moi que des sentiments de haute admiration et d'humilité.

En premier lieu, je souhaiterais que toutes les religieuses attachées au service des hôpitaux se familiarisent avec les enseignements des papes, particulièrement du pape actuel, concernant les questions médicales. Il s'y trouve une telle richesse de principes, de connaissances, d'avertissements et de conseils qu'ils sont d'une valeur inestimable pour la formation professionnelle des religieuses infirmières. Si elles ont consacré leurs vies de religieuses au soin des malades, si elles maintiennent des hôpitaux comme des œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle, si elles représentent — et elles le font — l'Église de Jésus-Christ en un point de rencontre immédiat entre l'Église et le monde,

elles doivent être pénétrées de l'esprit authentique du Christ, elles doivent rayonner toute sa richesse et toute sa charité.

Elles ne pourront accomplir efficacement cette mission que si toute leur vie, toutes leurs pensées, leurs attitudes quotidiennes sont imprégnées de l'esprit de notre mère la sainte Église. On doit reconnaître une différence qualitative entre le genre de service que nos religieuses assurent au peuple et celui qu'il reçoit dans les institutions séculières. Comme je l'ai signalé déjà, cette mentalité n'est pas conférée aux religieuses par leur profession, leurs vœux, ou du fait de leur nomination par leurs supérieures à un poste d'administration dans un hôpital. Chaque religieuse doit acquérir personnellement cet esprit par l'étude et un don de soi de chaque instant.

L'étude des déclarations du Saint-Siège est d'une importance et d'une efficacité souveraines dans l'acquisition de cet esprit. Chaque jour impose aux religieuses des lectures spirituelles, des méditations, des études; pourquoi ne pas utiliser, au moins occasionnellement, les documents pontificaux pour accomplir ces exercices ? C'est par eux seulement qu'elles acquerront le point de vue catholique dans l'exercice de leur profession. Par eux elles obtiendront une conscience plus approfondie de la haute valeur de leur travail, elles fortifieront leur courage et elles accroîtront leur influence sur les médecins, les infirmières et les patients. Au lieu d'une simple connaissance, qu'elles possèdent évidemment, des prescriptions morales de la pratique médicale catholique, elles développeront en elles une chose infiniment plus importante : les vertus médicales.

Au lieu de posséder une simple conception juridique, elles croîtront en pénétration spirituelle, elles acquerront un plus profond respect, un amour plus grand pour les membres souffrants de Jésus-Christ qui est en vérité leur unique patient, elles feront davantage confiance à la divine Providence pour la solution de leurs problèmes, la sanctification de leur vie et de celles qui sont confiées à leurs soins.

La lecture des nombreux documents du pape nous révèle le formidable respect de l'Église pour la personne humaine, pour l'homme, cette unité transcendante en marche vers Dieu, respect pour la vie humaine, la simple vie humaine. On peut affirmer sans exagération qu'en notre monde contemporain, l'Église catholique est le seul

corps organisé qui défend sans équivoque les droits et la dignité de l'homme. Elle est la seule institution qui possède le véritable sens des valeurs et de la hiérarchie des valeurs.

Ce principe fondamental doit se refléter dans la conduite de la religieuse infirmière, de toutes les infirmières catholiques et de tous les médecins; il doit inspirer leur attitude à l'égard de leurs patients. Respect de la vie sous toutes ses formes et dans toutes les situations, dans la salle d'accouchement comme dans les salles communes. Chacune de leurs actions et de leurs paroles doit traduire ce respect, ce sens de vénération surnaturelle en face de la vie et de la souffrance humaines. Ils doivent être patients, bons, aimants, charitables, pleins de compréhension pour tous, qu'il s'agisse de pauvres épaves humaines ou de patients intéressants et intelligents. Si un hôpital catholique peut avoir des patients en chambre privée aussi bien qu'en salle commune, s'il accueille à la fois des cas dits de charité et des malades financièrement à l'aise, il ne saurait y avoir de différence dans la tendresse des soins prodigués, dans le respect manifesté. Tous, particulièrement les pauvres, sont en quelque sorte des incarnations de Jésus-Christ; c'est le Christ qu'ils soignent et dont ils soulagent les souffrances. Dans un hôpital catholique, il ne saurait y avoir place pour aucune espèce de morgue, pour des complaisances aux plus fortunés et des services inférieurs pour les pauvres. Si nous avons un surcroît de service, de bonté et de soins à dispenser à nos patients, donnons-le aux pauvres. Cette attitude imprègne toutes les paroles du pape et découle nécessairement du principe fondamental rappelé à l'instant : respect de la personne humaine en tant que telle, personne rachetée par le Christ et destinée à s'unir un jour à Dieu dans la vision béatifique. Cette attitude doit être manifeste chez l'administratrice de l'hôpital. Je connais ou du moins je soupçonne les nombreux problèmes qui assaillent la pauvre religieuse qui doit assurer la marche de l'institution. Elle doit diriger sa communauté, traiter avec les médecins, les infirmières, les écoles et les organisations médicales, et le public. Ce n'est pas une tâche facile et elle a l'entière sympathie de tous ceux qui connaissent ses inquiétudes, son fardeau et ses préoccupations. Elle est simplement humaine après tout et pourtant on s'attend à ce qu'elle soit tout ensemble une sainte, un génie financier, un modèle de patience

surhumaine, une esclave de son travail administratif, en même temps qu'un parfait représentant auprès du public.

Pourtant telle est sa fonction et, sous ce rapport, elle est le point de rencontre de l'hôpital avec le public. Pratiquement, que la chose lui plaise ou non, elle représente l'Église. Souvent c'est par elle que le non-catholique rencontre l'Église pour la première fois; c'est par son intermédiaire que le médecin, l'interne, l'infirmière, le personnel des bureaux et les autres employés de l'hôpital traitent avec la communauté et qu'ils jugent — souvent, je l'admets, sans intelligence ni charité — tous les religieux et conséquemment l'Église. L'administratrice doit donc s'efforcer d'être bonne, charitable, juste et pleine de compréhension pour tous.

La tragédie de nos institutions de charité c'est que, sans en être aucunement responsable, elles soient devenues de grosses entreprises. Le coût sans cesse plus élevé des soins médicaux, de la main-d'œuvre, des divers produits, les a contraintes d'adopter les méthodes des affaires de façon à rencontrer leurs obligations financières. Nous savons que les communautés religieuses ne sont pas intéressées aux profits en tant que tels mais, si leur but est la charité, elles ont à traiter avec un monde qui envoie des factures et entend être payé. Plusieurs des critiques défavorables aux hôpitaux catholiques aussi bien qu'aux institutions séculières, sont injustes et dénotent un manque de compréhension élémentaire des conditions dans lesquelles elles fonctionnent. Cependant, en dépit de cela, nous ne devons jamais oublier un seul moment que nous dirigeons des institutions de charité et que si des méthodes honnêtes et efficaces sont nécessaires, l'esprit de vraie charité ne doit jamais être absent de nos méthodes et de notre conduite. Je viens de dire que nous dirigeons des institutions de charité et par là je n'entends pas seulement que notre travail doit être accompli dans un esprit de charité, mais que nous devons être charitables en ce sens que nous devons donner au pauvre et à l'indigent et les secourir. Sur ce point, il semble y avoir confusion dans l'esprit d'un bon nombre de religieuses et de prêtres. Nous devons justifier notre existence comme institution de charité, en faisant la charité et cela signifie en donnant.

Les registres de comptabilité des maisons d'affaires comportent deux colonnes : débit et crédit. Ceux d'une institution de charité

devraient en compter trois : débit, crédit et confiance en la divine Providence. Efforçons-nous de faire l'œuvre de Dieu, pour Dieu, avec les méthodes et l'esprit de Dieu et Dieu prendra soin de nous et de nos entreprises. Cette attitude est plus pratique qu'il ne paraît à première vue; c'est en dédiant à nouveau nos personnes et nos institutions à l'esprit primordial de charité et de confiance en Dieu que nous assurerons l'avenir de ces œuvres. Je crois que ces vérités découlent avec évidence de l'enseignement de l'Église. La réalisation de nos fins surnaturelles — et nous ne pouvons avoir d'autre but — dépend sans doute de l'utilisation des méthodes et des techniques humaines, mais surtout du recours aux moyens surnaturels. Que cette pensée ne cesse d'être présente à nos esprits quand nous abordons nos tâches et nos problèmes quotidiens.

Un autre enseignement pontifical de la plus haute importance et avec lequel nous devons nous familiariser, c'est celui de la distinction très nette, je ne dis pas séparation, entre les domaines qui relèvent de la compétence des médecins et ceux qui sont du ressort des religieuses.

Au fond, cela revient à ceci : les médecins portent la responsabilité des traitements médicaux; les infirmières sont leurs subordonnées et leurs auxiliaires; les administratrices ont l'obligation de voir à ce que les moyens, le personnel et l'outillage nécessaires au travail des médecins leur soient fournis.

L'application pratique de ce principe n'est pas facile pour la simple raison que les catégories sont entremêlées et que les champs d'activité chevauchent d'une certaine façon les uns sur les autres. Néanmoins, chaque catégorie doit s'efforcer de se maintenir dans son domaine propre, d'assumer ses propres responsabilités et de coopérer loyalement avec les autres. C'est là une condition indispensable au bon fonctionnement de l'hôpital considéré comme un tout voué au soin efficace des malades. Ceci amène la complexe et délicate question des relations entre médecins et religieuses travaillant ensemble dans un hôpital.

Au cours de mes remarques préliminaires, j'ai dit que l'Église comme telle n'est intéressée à la médecine que dans la mesure où celle-ci a des relations avec la morale. Le pape n'a jamais manqué de souligner que les médecins sont les seuls juges compétents dans le domaine spécifique de la médecine; qu'il leur appartient de juger les faits, de les

apprécier médicalement et de prescrire les traitements aussi longtemps que leurs pratiques n'entrent pas en conflit avec la loi morale et les enseignements de l'Église. J'ai déjà cité le pape sur ce point, notamment au sujet de la continence périodique, des maternités à déconseiller et je pourrais ajouter une douzaine d'autres textes aussi explicites. C'est un principe évident mais qui comporte plusieurs applications pratiques, plus subtiles et plus délicates qu'elles n'apparaissent d'abord. Permettez-moi d'en indiquer quelques-unes.

Nous devons nous efforcer — et nous le faisons — de constituer le personnel de nos hôpitaux avec les médecins et les chirurgiens les plus habiles et les plus compétents. Ils doivent être clairement prévenus que nous attendons d'eux un fidèle respect de notre code d'éthique médicale; que, pratiquant dans des hôpitaux catholiques, ils sont soumis aux lois qui régissent ces institutions.

Nous leur demandons d'être honnêtes et loyaux. Cependant, une fois que nous les avons admis et aussi longtemps qu'ils respectent le code en vigueur dans l'hôpital, il faut les laisser prendre leurs responsabilités et ne jamais intervenir dans leurs traitements médicaux ou chirurgicaux. Ici, permettez-moi de citer une remarquable déclaration du pape :

> Le médecin sérieux et compétent verra souvent avec une sorte d'intuition spontanée la licéité morale de l'action qu'il se propose et il agira selon sa conscience. Mais il se présente aussi des possibilités d'action, où il n'a pas cette sécurité, où peut-être il voit ou croit voir avec certitude le contraire, où il oscille entre le *oui* et le *non*. L'homme dans le médecin, en ce qu'il y a de plus sérieux et de plus profond, ne se contente pas d'examiner au point de vue médical ce qu'il peut tenter et réussir; il veut aussi voir clair dans la question des possibilités et de l'obligation morales. Nous voudrions en quelques traits exposer les principes essentiels qui permettent de répondre à cette question. L'application aux cas particuliers — et ici je souligne avec insistance les paroles du Pape car elles touchent le point précis de la question — vous la ferez vous-mêmes en tant que médecins, parce que, souvent, seul le médecin pénètre à fond le donné médical, en soi et en ses effets, et parce que, sans une connaissance exacte du fait médical, il est impossible de déterminer quel principe moral s'applique aux traitements en cause [69].

Notre attitude ne doit donc pas être celle d'un casuiste, car la casuistique, quelque précise qu'elle soit, ne peut jamais résoudre tous les problèmes que la vie réelle, avec toutes ses complexités, ne cesse de

[69] *Observatore Romano*, éd. franç., 145.

nous présenter. Nous devons toujours réaffirmer les principes généraux de l'éthique médicale et même en préciser par des règlements la juste interprétation. Ceci fait, nous devons abandonner le reste à la conscience du médecin lequel seul peut, à la lumière des principes, déterminer la bonne méthode qui s'impose en des cas particuliers. Autrement, l'insoutenable prétention de résoudre d'avance tous les cas aura pour effet inévitable de donner au médecin l'impression qu'on l'enferme dans une camisole de force et de l'induire à la tentation de secouer ce joug intolérable.

Une autre conséquence de ce principe général c'est que l'infirmière, même si c'est une religieuse constituée en autorité, ne doit jamais modifier un traitement ou une prescription sans le consentement du médecin. En tant qu'infirmière elle est liée par les règlements régissant les relations entre le médecin et ses subordonnées, les infirmières. A plus forte raison les infirmières religieuses ne doivent-elles pas être placées dans la situation intolérable et dangereuse d'avoir à désobéir soit au médecin soit à leur supérieure. Il y a également pour les infirmières religieuses le devoir additionnel de donner aux infirmières laïques, étudiantes et graduées, le véritable exemple de la conscience professionnelle, de l'obéissance exacte et totale aux ordres du médecin. Comme vous le savez, les médecins sont, et à bon droit, particulièrement susceptibles sur ce point.

Le pape a aussi insisté sur l'obligation du secret professionnel. Sans généraliser, puis-je ajouter d'après mon expérience, soit comme patient — et elle est assez étendue, — soit comme membre du conseil d'administration d'un hôpital, soit comme chargé de cours dans diverses écoles d'infirmières, que nous sommes peut-être un peu relâchés en cette matière. Une conscience plus avertie de nos obligations sur ce chapitre très important du secret médical et une attitude prudente et pleine de tact, corrigeraient facilement cette faiblesse et donneraient aux médecins et aux infirmières un exemple bienfaisant.

La seule raison que nous ayons, nous prêtres et religieux, de pénétrer dans le domaine de la médecine c'est que le soin des malades constitue l'exercice d'une œuvre de miséricorde corporelle et spirituelle, un exercice de la vertu surnaturelle de charité. « La charité, dit l'Apôtre dans un des textes pauliniens les plus tendres, la charité est

patiente, elle est bonne... elle ne cherche point son intérêt, elle ne s'irrite point, elle supporte tout... la charité ne passera jamais... »

Chères sœurs, chères infirmières, chers médecins catholiques, c'est tout ceci que, chaque jour, vous vous efforcez de faire pour l'amour du Christ. C'est là votre grandeur et votre dignité, votre titre le meilleur à notre admiration et à notre gratitude. Vous êtes en vérité — puissiez-vous le demeurer toujours — la fierté et la gloire de l'Église !

Léon Loranger, o.m.i.

# *Enseignement pontifical et famille chrétienne*

Les penseurs catholiques les plus sérieux ont parlé avec angoisse et pénétration de la crise de civilisation par laquelle passe notre monde contemporain. Ils attribuent ce malaise et cette décadence à la perte et à l'oubli des valeurs chrétiennes culturelles fondamentales. Notre siècle de dynamisme et de technique s'est éloigné et même divorcé de la pensée et de la vérité chrétiennes.

Cependant, le monde n'en reste pas moins assoiffé de bonheur, d'ordre, de tranquillité et de paix. Il cherche tout cela dans les alliances, les pactes, la course aux armements, avec fièvre, crainte et tremblement.

Mais nous savons que la paix du monde ne peut s'instaurer que par un retour aux valeurs proprement humaines qui sont en même temps des valeurs chrétiennes.

Aussi le travail le plus efficace en faveur de la paix dans le monde est-il le rappel, la diffusion des grands principes de culture authentiquement catholique et chrétienne, l'instauration et le règne de la paix dans le monde par le rayonnement de la culture catholique.

Nous voulons offrir ici quelques modestes réflexions sur un aspect particulier de ce thème général, à savoir l'enseignement de l'Église sur la famille comme valeur chrétienne de civilisation contemporaine.

Nous pouvons affirmer que l'histoire gardera à Sa Sainteté le pape Pie XII le titre simplement mérité de docteur de la paix et de la civilisation contemporaine. En effet, depuis son accession au souverain pontificat, les circonstances ont appelé le Saint-Père à écrire la philosophie et la théologie de ces réalités. Il l'a fait avec une extraordinaire ampleur, une puissance remarquable en tenant toujours compte des situations et des événements. Son enseignement est fondé sur des bases solides et théologiques qui donnent à notre société contemporaine des fondements religieux et moraux : la royauté universelle du Christ. A la lumière de cette réalité transcendante et en fonction de son

dynamisme, l'esprit chrétien doit offrir à la pensée moderne une synthèse repensée et nouvelle des problèmes de l'heure : « conception moderne de l'État, psychologie des peuples, lois économiques, idéologies et courants de sensibilité collective, rapport actuel des forces diplomatiques et militaires [1] ».

« Lorsqu'on parle de civilisation, disait Pie XI, il faut surtout considérer que ce terme ne signifie pas seulement un ensemble de biens et d'éléments matériels et temporels, mais aussi et très spécialement une somme de valeurs intellectuelles, morales, juridiques, spirituelles. Il n'est pas douteux que la primauté revient à ce dernier groupe de facteurs dont le total mérite le titre plus noble de culture qui serait comme l'âme de la civilisation [2]. »

Culture et civilisation plongent, en dernière analyse, dans un problème d'ordre spirituel selon la conception que les hommes se font de la vie, de leur origine et de leur destinée.

L'histoire nous offre le déroulement d'une grande variété de civilisations et cette diversité devrait nous présenter une merveilleuse vision de beauté si elles étaient unies entre elles par des liens de fraternelle compréhension et de mutuelle collaboration.

C'est à cette œuvre d'unité et de fusion que se sont toujours attachés les souverains pontifes et plus particulièrement Sa Sainteté le pape Pie XII, en exposant les enseignements du Christ sur le problème fondamental de la vie humaine, de son origine et de sa destinée. Il ne peut y avoir de contribution plus efficace à l'établissement de la paix dans les nations et entre elles que la diffusion des vrais principes de culture et civilisation catholiques.

Le christianisme se présente alors, comme disait Pie XI, en libérateur et en sauveur. « Il réalise, en effet, l'homme nouveau moralement perfectionné comme individu et comme membre de la société, habitué à considérer les biens d'ici-bas, surtout la vie présente comme le moyen de s'élever à une vie supérieure et éternelle. Ainsi il travaille à accomplir sur le plan spirituel une œuvre de compréhension pacifique et bienfaisante, et en s'adressant avec ses notes d'universalité et d'unité, à ce qu'il y a de constant et d'identique chez tous les

1 Tonneau, *Le Pape, la Guerre et la Paix*, Paris, Ed. du Cerf, 1942, p. 15.
2 Lettre à M. Duthoit, président des Semaines sociales de France, 10 juillet 1936.

hommes, il les rapproche par le fait même et resserre leurs liens d'amitié, ou mieux, de parenté, au sein de la grande et unique famille des enfants de Dieu et des frères de Notre-Seigneur Jésus-Christ. »

Or l'Église, par son magistère infaillible, a voulu rappeler au monde, en proclamant sa mission divine, que la société humaine ne peut se sauver et continuer de professer en dehors d'une conception chrétienne de la famille et de l'État. Pie XII nous les présente comme les deux colonnes principales de l'armature de la société humaine : le fondement inébranlable de toute société humaine, de toute culture et de toute civilisation authentique.

Pie XII, après son prédécesseur Pie XI, s'est fait le véritable champion de la famille contre ses multiples ennemis et plus particulièrement contre les empiètements de l'État totalitaire. Une conception chrétienne de la famille, de sa nature et de ses droits, est pour Pie XII, présupposé de toute tentative de paix, de toute paix véritable.

La vie de la famille et son développement constitue en notre civilisation contemporaine l'unique mesure du progrès, « c'est-à-dire la création des conditions sociales toujours supérieures et meilleures, pour que la famille puisse exister et se développer comme unité économique, juridique, morale et religieuse [3] ».

Cela fait partie de l'ordre fixé par Dieu. « La famille, en tant que source et école de vie, l'État en tant que gardien du droit qui a comme la société dans son ensemble, son origine prochaine et sa fin dans l'homme complet, dans la personne humaine, image de Dieu... Les deux colonnes maîtresses de la société en s'éloignant de leur centre de gravité, se sont malheureusement détachées de leur fondement. Qu'en est-il résulté, sinon que la famille a vu décliner sa force de vie et d'éducation, et que l'État, de son côté, est sur le point de renoncer à sa mission de défenseur... »

La famille est l'œuvre de Dieu. « De la vie individuelle et sociale il faut monter à Dieu : cause première et dernier fondement. Il est en tant que Créateur de la première société conjugale, l'origine de la société familiale, de la société des peuples et des nations. »

Elles sont, dit Pie XII, le « miroir imparfait du modèle de Dieu en sa Trinité — qui par le mystère de l'Incarnation, a racheté et exalté la

[3] Pie XII, *Message de Noël 1945.*

nature humaine, — la vie sociale, dans son idéal et dans sa fin, et possèdent à la lumière de la raison et de la Révélation une autorité morale et un caractère absolu dominant toutes les vicissitudes des temps, une force d'attraction qui, loin de s'amortir ou de s'épuiser du fait des déceptions, des erreurs et des échecs, meut irrésistiblement les esprits les plus nobles et les plus fidèles au Seigneur, à reprendre avec une énergie retrempée, avec une nouvelle connaissance, de nouvelles études, moyens et méthodes, ce qui en d'autres temps et en d'autres circonstances avait été vainement tenté [4]. »

Léon XIII avait déjà affirmé la priorité de la famille sur l'État, « une priorité logique et une priorité réelle auxquelles participent nécessairement ses droits et ses devoirs ». Erreur funeste et grave que d'envahir arbitrairement jusqu'au sanctuaire de la famille... L'autorité paternelle ne saurait être absorbée par l'État, car elle a sa source où la vie humaine prend la sienne. Les fils sont quelque chose de leur père; ils sont en quelque sorte une extension de sa personne, et pour parler avec justesse, ce n'est pas immédiatement par eux-mêmes qu'ils s'agrègent et s'incorporent à la société civile, mais par l'intermédiaire de la société domestique dans laquelle ils sont nés... Ils doivent rester sous la tutelle des parents jusqu'à ce qu'ils aient acquis l'usage du libre arbitre. Ainsi en substituant à la providence paternelle la providence de l'État, les socialistes vont contre la justice naturelle et brisent les liens de la famille [5]. »

Pie XII reprenait le même enseignement le 18 septembre 1951, en s'adressant aux pères de famille français : « La famille n'est pas pour la société, c'est la société qui est pour la famille. La famille est la cellule fondamentale, l'élément constitutif de la communauté de l'État. » A l'État revient le devoir « de garantir absolument les valeurs qui assurent à la famille l'ordre, la dignité humaine, la santé, le bonheur ».

Les familles en s'unissant dans la société civile, sous l'inspiration de la nature, ne renoncent ni aux droits ni aux devoirs de la société domestique. « Car leur but, dit Léon XIII, n'est pas seulement d'y trouver le moyen de pourvoir à leur bien-être matériel mais surtout d'y puiser le bienfait de leur perfectionnement moral. Autrement la

[4] Pie XII, *Message de Noël 1942.*
[5] *Rerum Novarum,* 1891.

société s'élèverait peu au-dessus d'une agrégation d'êtres sans raison, dont toute la vie est dans la satisfaction des instincts sexuels [6]. »

L'Église a toujours proposé la famille comme source et école de vie, fondement et colonie de la cité terrestre. Elle a toujours combattu pour assurer la reconnaissance et le libre exercice des droits essentiels de la famille. « Ces droits, dit Pie XII, tous les vrais fidèles de l'Église s'engageront jusqu'au dernier pour les soutenir [7]. »

A titre d'exemples, il énumérait dans la même allocution quelques-uns des droits de la famille « qui se trouvent à l'heure présente en plus grand péril : l'indissolubilité du mariage, la protection de la vie avant la naissance, l'habitation convenable de la famille, non pas d'un ou deux enfants, ou même sans enfants, mais de la famille normale, plus nombreuse; fourniture de travail, car le chômage du père est la plus amère détresse de la famille; le droit de parents sur les enfants vis-à-vis de l'État; la pleine liberté, pour les parents, d'élever leurs enfants dans la vraie foi et, par conséquent, le droit des parents catholiques à l'école catholique; des conditions de vie publique, et notamment, une moralité publique, telle que les familles et surtout la jeunesse ne soient pas dans la certitude morale d'en subir la corruption. »

On pourrait reprendre une à une ces données pour les illustrer à même les enseignements pontificaux. Contentons-nous de quelques indications plutôt sommaires.

Et tout d'abord, constatons combien rares sont les défenseurs authentiques de la famille qui dénoncent avec autant de clarté et de fermeté que le pape les abus auxquels notre société contemporaine l'a soumise. De nos jours, la famille comme institution est plus que malade. Le progrès matériel de notre civilisation menace sa vie même. « The family as an institution is dying on the road to material progress and needs a revival that the Catholic Church could give. » Voilà un témoignage assez éloquent de la valeur et de l'importance de la parole de l'Église et de son chef.

En 1950, devant les évêques du monde entier réunis pour la proclamation du dogme de l'Assomption, Pie XII prenait encore une fois la défense de la famille et rappelait au monde les sacrifices

[6] *Au milieu des sollicitudes*, 16 février 1892.
[7] Pie XII, *Allocution aux pères de famille*, 18 septembre 1951.

auxquels on doit consentir pour en assurer le progrès et le développement. « Le désordre, disait-il, qui trouble partout et de fond en comble le mariage et l'institution de la famille empoisonne comme une peste la société contemporaine et cause la ruine des âmes quant à leur salut. Bien qu'il y ait un nombre incroyable d'écrits sur ces questions, tant au point de vue théorique que pratique, le mal affreux s'aggrave et se propage [8]. »

Le pape ne craint pas d'affirmer qu'on a corrompu le jugement sain du peuple et le bon sens de l'humanité. Une fausse science pousse les ignorants à éprouver les plaisirs malsains et elle les porte à couvrir de ces enseignements les poussées ténébreuses de la nature corrompue.

Le souverain pontife juge nécessaire de signaler l'union étroite du mariage et de la famille avec la loi de Dieu. « Cette union étroite, dit-il, est le point capital et le pivot de notre argumentation. » En effet, l'Église a toujours considéré l'indissolubilité du mariage comme la pierre d'assise de la famille, source et école de vie. « Seule cette fidélité au lien conjugal assure le secours et la protection absolument nécessaires au milieu des difficultés ardues de la vie, contre la légèreté des hommes, leur inconstance et leur mobilité. Et ce fait même qu'elle exerce son influence bienfaisante au milieu des adversités n'est point contraire à la nature propre de la société domestique et ne rend le lien conjugal ni faux, ni déloyal [9]. »

Dans cette matière, l'enseignement du législateur divin est clair et net : unité et indissolubilité du mariage, sacrement de la Nouvelle Loi. « Voilà, dit saint Augustin, tous les biens qui font que le mariage est bon : les enfants, la foi conjugale, le sacrement. » La somme de toute la doctrine catholique sur le mariage chrétien est surabondamment contenue dans ces trois chefs. Et c'est dans la mesure où ces trois éléments fondent le mariage que sur cette base ferme et solide s'édifie la famille, source et école de vie. La foi conjugale garde les époux dans la pratique d'une chasteté authentique. Ils accueillent les enfants avec amour pour les nourrir avec sollicitude et les élever religieusement, puisant dans la grâce de Dieu la force et l'amour nécessaires pour rester unis l'un à l'autre. « Telle est la loi du mariage où la fécondité de la

8 Pie XII, *Allocution aux cardinaux, archevêques et évêques*, 2 novembre 1950.
9 Pie XII, *ibid.*

nature trouve sa gloire et le dévergondage de l'incontinence, son frein » (saint AUGUSTIN).

L'Église par ses pontifes a toujours enseigné que telle est la loi de Dieu et que le mariage comme tel n'est subordonné ni à la science, ni aux données sociales ou économiques. « Il n'est pas permis de s'écarter de la règle fixe et immuable de l'ordre divin. » On ne peut dans le mariage violer les lois de Dieu, qui subsistent toujours quel que soit le cas que présente la destinée. « Les excuses viennent principalement de la pauvreté, du peu de fortune qui d'habitude rendent pénibles l'état de vie conjugale et la condition de la famille [10]. » Nous devons déplorer de telles situations. Il faut les changer, les améliorer, mais sans jamais s'écarter de la règle fixe et immuable de l'ordre divin.

Pressés par la justice et la charité, les hommes doivent travailler à cette salutaire révolution et venir au secours d'une multitude de leurs semblables pour leur donner plus de sécurité, plus de bonheur dans l'obéissance aux lois de Dieu. Alors seulement il sera possible à une société humaine digne de son origine et de sa destinée de progresser et de se développer, car ce faisant elle aura eu soin de solidifier d'autant les bases sur lesquelles elle-même s'édifie.

« Pour les chrétiens et en général pour tous ceux qui croient en Dieu, la sécurité sociale ne peut être autre chose qu'une sécurité dans une société et avec une société qui regarde la vie naturelle de l'homme et l'origine et le développement de la famille comme le fondement sur lequel s'appuie la société elle-même pour exercer régulièrement et sûrement toutes ses charges ou obligations [11]. »

L'Église a conscience non seulement de sauver de la ruine un grand nombre d'âmes en leur enseignant la doctrine du Christ, mais en même temps de rendre un immense service à la famille humaine toute entière.

Elle a confiance dans l'efficacité de son enseignement comme dans la défense qu'elle a toujours prise de la famille et de ses droits. « Au milieu de la période si désastreuse que nous venons de traverser, la famille, en dépit des multiples blessures qu'elle a reçues, a montré de quelle puissance de résistance elle était douée. Elle possède en effet, en elle-même, une force innée, bien supérieure à celle de toutes les

10 PIE XII, *ibid.*
11 *Ibid.*

autres institutions humaines. C'est pourquoi si l'on veut travailler activement à la sauvegarde de la société humaine, il ne faut rien négliger pour sauver et soutenir la famille et la rendre capable de se défendre elle-même [12]. »

J.-C. LAFRAMBOISE, o.m.i.,
supérieur du Séminaire universitaire.

[12] *Ibid.*

# *Coups de sonde dans le roman canadien*

## 1. Introduction.

Celui qui se pique un tant soit peu de lettres canadiennes, voire du simple coup d'œil qui pénètre au-delà du superficiel et des apparences, ne peut plus ignorer la libération et le visage jeune adulte du roman canadien d'expression française. Il a échappé — lentement mais sûrement — à l'emprise fatale, ou peu s'en est fallu, de *Maria Chapdelaine*, œuvre d'art sans doute mais à la fois phénomène de fixation et de stagnation. Oui, c'en est fait : cette fâcheuse consécration qui se formulait ainsi : « Au pays de Québec, rien ne doit changer », et dont le succès fit que rien ne changea en effet durant trois décennies, a rejoint au fond du panier des rebuts historiques certains autres dits, dont le plus fameux a trait à « quelques arpents de neige ».

Jamais plus que durant 1954 a-t-on souligné cette libération du roman canadien et établi, avec autant de compétence, le bilan d'une littérature romanesque authentique, autonome et au souffle universel. L'historien littéraire et le critique l'ont répété à qui mieux mieux. A mon tour, je viens jeter des coups de sonde dans le roman contemporain. Mais j'éprouve un peu de gêne. Et pour cause ! *Tarde venientibus ossa* : aux retardataires les redites. Cependant mon sentiment n'a rien de chagrin. Il n'est pas mal à propos de reconsidérer brièvement la qualité du levain et de la pâte des œuvres romanesques au Canada français.

Jeter des coups de sonde engage à plus qu'une flânerie ou un caprice. Procédons à cette opération avec un amour du métier qui se veut comparable à celui du véritable pêcheur qui part de grand matin tendre ses filets. Il se rend sûrement ici plutôt que là; il se pique de flair et de savoir-faire; il sait où, pourquoi, quand et comment mordra le poisson; il connaît ses poissons comme ses hameçons, leurs habitudes et, pour tout dire, leur histoire. Que sa méthode soit la nôtre.

Rendons-nous compte d'abord de la nature d'un sondage romanesque, du bien-fondé de certains apriorismes sur les deux plans différents mais complémentaires que voici : celui des *idées* ou de la matière du roman; celui des *faits* ou du bilan de nos crus romanesques, des débuts de nos lettres jusqu'en 1945. Grâce à cette continuité des idées et des faits, notre tâche s'accomplira avec plus de sûreté et d'intelligence quand il s'agira de relever l'acquis du roman contemporain et d'en reconnaître les principales caractéristiques.

## 2. Apriorismes : sur le plan des idées.

Nous savons *a priori* et *grosso modo* de quoi sera fait le résultat de ces coups de sonde. En effet, si sous des dehors fictifs et dans une expression plus ou moins artistique, on accepte que le roman est une transposition d'une réalité, tout au moins d'une vraisemblance, qu'il reflète de plus en plus l'état d'un ou de plusieurs êtres et d'une société (et nous pensons immédiatement à l'impossibilité d'écrire et de comprendre l'histoire de France au XIX^e^ siècle sans en appeler au témoignage de romanciers tels que Balzac, Stendhal et Flaubert), nous nous attendons que la littérature romanesque canadienne, à sa façon et à sa mesure, soit une expression d'individus et d'une société aux cadres si bien définis qu'on doive l'accepter au besoin comme un précieux auxiliaire de l'histoire de notre peuple. Ce n'est pas que le romancier doive tout dire, qu'il puisse ou veuille faire tout miroiter par le truchement d'un art qui a ses lois propres comme son mystère. Il suffira d'y retrouver, n'est-ce pas, l'homme ou des hommes, et des manifestations humaines au sein d'une société spécifique. Car, si le fait social est une somme d'expérience d'un groupe humain plus ou moins nombreux, il n'en reste pas moins rigoureusement vrai que l'homme lui-même est avant tout et toujours, la matière essentielle du roman; le reste est un accessoire riche et divers, mais d'une importance relative. Et voilà, *a priori*, la première dimension du roman : celle d'informer, d'être un « précieux instrument de connaissance... singulièrement de tout ce domaine intérieur de l'homme qui échappe aux généralisations conceptuelles [1] ». La nature de notre sondage devrait révéler, par conséquent, ces éléments constitutifs de notre vrai visage canadien « tant

[1] G. Sylvestre, *Etudes : Réflexions sur notre roman.*

individuel que collectif », ces éléments « qui s'attachent non seulement aux apparences extérieures, mais pénètrent au-delà jusqu'à l'âme, pour y dégager de cet amas de traits physiques et spirituels... les lignes de force de notre personnalité [2] ». Voilà bien le point de départ de notre réflexion : les lignes de force de notre personnalité canadienne.

Brièvement, quelles sont ces lignes de force que Claudel appelle cette « sainte réalité donnée une fois pour toutes, au centre de laquelle nous sommes placés » ? Né de vieux sang français et chrétien, de cette « race travailleuse, énergique, prompte à l'action, pleine de logique et facile à l'enthousiasme... race saine et éminemment française par ses qualités, sa langue et son esprit [3] », nous devrions pouvoir relever dans notre œuvre romanesque l'expression de cette double consécration et son évolution... à moins qu'il n'y ait eu hémorragie sérieuse au cours de notre histoire !

Quelle conscience nos romanciers ont-ils eue de ces lignes de force ? Qu'ont-ils pensé encore de ces autres influences, la géographie et la défaite de 1760 qui ont infléchi notre tempérament originel et façonné dans une grande mesure l'homme canadien ? S'il a été pertinent de nous rappeler quelques apriorismes, combien de questions ne faudrait-il pas nous poser en ce moment pour orienter nos sondages du passé et par cela même éclairer ceux du contemporain ? Par exemple, retrouvons-nous, au coup de sonde, cette pensée directrice qui viendrait de ce *mysterium sanguinis* dont nous venons de parler ? cet invisible dépôt de forces vives qui deviennent des préceptes de vie et des façons d'être de la lignée ancestrale ? A travers le roman canadien, avons-nous bien un tableau exact, sensible et pittoresque de nos origines, de nos milieux, de nos institutions, duquel nous puissions dégager le relief de l'homme canadien « ondoyant et divers » comme ses frères d'Europe et d'Amérique ? Mais ce qu'il nous importe de connaître autant, sinon plus encore que le legs familial, social, politique, industriel et commercial des Canadiens, c'est la part que nos romanciers ont faite à l'amour et à la religion. Car voici les grands thèmes du roman : l'amour ou la quête du bonheur en ce monde, la religion ou le souci du bonheur dans un monde de l'au-delà. « Le cœur humain ne sachant autre chose

[2] Id., *ibid.*
[3] Louis Veuillot, *Ça et là.*

qu'aimer », comment notre littérature fictive a-t-elle traité de l'amour ? En a-t-elle dit les mœurs, les libertés, les ferveurs, les révoltes, les retenues ? A-t-elle précisé le rôle de la femme, de l'homme et de l'enfant ? Jusqu'à quel point se sont épanouies nos facultés affectives ? Si aucune religion n'existe et ne s'explique sans société, il est aussi vrai de dire qu'aucune société n'existe et ne s'explique sans religion. Quelles dimensions notre roman a-t-il données à Dieu, au Malin, au péché et à la grâce ? A la lumière de l'histoire nous acceptons, par exemple, que la première petite société de Montréal a tous les caractères d'une communauté profondément chrétienne. Qu'en est-il aujourd'hui ? Nos paysans, nos aventuriers, nos habitants des campagnes et des villes, notre prolétariat et notre bourgeoisie, nos politiciens, nos hommes d'affaires, nos gens d'Église, ont-ils su trouver la forme et la pensée chrétiennes à s'en tenir à leur petit catéchisme ? Qu'a-t-on relevé de nos quelques éléments libéraux qui se sont permis de gratter un tantinet l'épiderme d'un principe en vue soit de semer une saine inquiétude soit de le plier à une exigence ou à une discipline de progrès ? Et puis, comment oublier que notre race française et chrétienne est d'ascendance gauloise, c'est-à-dire, païenne ? Le « vieil homme », enchaîné et maté aux trois quarts, n'aurait-il plus éprouvé de sursauts en ce pays de froid et de gel ?

Mais cela suffit. Sans transition donc, passons des idées aux faits ou aux réalisations avant 1945. Cette division chronologique semble peut-être assez arbitraire à première vue. Cependant, par suite des secousses de la dernière guerre mondiale, c'est bien à cette époque que nous franchirons ce pas difficile qui sépare une prise de conscience d'une crise de croissance. Il en sortira un jeune adulte.

### 3. Apriorismes : sur le plan des faits.

Qu'ont révélé les sondages pratiqués dans le roman canadien avant l'époque contemporaine ? Nous pourrions en établir le bilan dans quelques phrases. Et nous constaterions sans peine que notre roman laisse en suspens ou sans réponse quelques-unes des interrogations les plus importantes que nous venons de nous faire. Nos romanciers relatent — et la plupart du temps sans métier, sans art, sans pénétration psychologique — quelques-uns des efforts, des combats et des défaites

d'une société rurale devenue urbaine en trop peu de temps. On retrouve dans leurs romans son habitat, le cadre paysan, le compte de ses coutumes et de ses gestes physiques, mais peu de données explicites, à peine quelques allusions sociales; des paysages, des couleurs, des objets surtout; du facile, du reposant. L'état d'âme de cette société rurale ressemble à celui d'un vaincu politique et d'une victime de la géographie économique. Préoccupée qu'elle est par son effort de survivre avec ses traditions, son passé français, chrétien et paysan, elle se retranche sur elle-même. Si elle honnit l'étranger — homme ou chose, — si elle se pétrifie sous les idéalisations et son attachement à la terre, sa soumission respectueuse aux hiérarchies, sociale et religieuse, elle ne s'analyse pas au cours de son expression romanesque. Notre paysannerie sera arrachée à cet étroit régionalisme par quelques romanciers qui lui rendront sa grandeur nature et à travers elle, sa réalité. Ces auteurs passeront de la description des mœurs, des coutumes et du fatras pittoresque à l'analyse du réel. Cependant, à peine ont-ils le temps de glaner cette première réalité de nos milieux campagnards qu'ils sont sollicités par le thème des villes, c'est-à-dire par cette nouvelle société qui a accepté l'exode de la campagne à la ville. Au sein de cette grouillante population urbaine, c'est surtout l'éclat de la réussite d'une première génération bourgeoise qui retiendra leur attention. *(L'Appel de la Race, les Demi-civilisés, Ils posséderont la terre, La Chesnaye, Two Solitudes, Fausse Monnaie, Poids du jour.)* C'est vers ce temps, en 1934, que J.-C. Harvey pousse un cri qui devient un pamphlet, une première expression de « révolte » contre une société qui lui semble statique et trop conventionnelle dans son mode de vie.

Quant à l'amour, ce premier grand thème du roman mondial, il semble que nos auteurs aient oublié ou omis son chant et ses émois. C'est à regret qu'il faut faire nôtre l'aveu de Monique Bosco : « Il n'y a pas de vrais romans d'amour au Canada. » Mais la religion aurait-elle mieux inspiré nos romanciers ? Il y a eu un romanesque lyrique chez nous qui s'est appliqué à exprimer des sentiments mi-religieux mi-patriotiques, les uns se confondant aux autres à ce point qu'il nous est impossible de nommer un romancier qui aborde de front la religion pure. On croirait presque à de la quasi-indifférence ou à un spiritualisme sans épanchement, hermétique. Encore ici il y a des gestes, mais

quelle pensée s'envole jusqu'au haut du clocher ? Quel est le cheminement de la grâce ? Quels sont nos actes de rédemption ?

Enfin, si notre histoire relate les hauts et les bas de la co-existence de deux peuples dans la province de Québec, notre *roman* ignore tout de l'élément anglo-saxon, du conquérant, de l'étranger dans la cité, mais qui semble mort depuis le sympathique Archibald des *Anciens Canadiens.* Triste solitude de deux races.

Pour celui qui cherche à connaître l'image d'un peuple, c'est bien mince récompense que de s'inféoder au roman canadien avant l'époque contemporaine. Les trouvailles sont peu nombreuses, la matière se situe trop souvent au niveau infra-littéraire, l'art — cette autre dimension du roman — n'est qu'un souffle qui s'épuise au milieu d'une page ou d'un chapitre et peu d'œuvres ont connu cette vibration esthétique. Quand on a salué avec réserves le talent des auteurs de *Trente Arpents,* des *Engagés du Grand Portage,* des *Demi-civilisés* et de *Ils posséderont la terre,* il faut attendre l'aurore de l'après-guerre ou presque pour constater une nouvelle effervescence romanesque.

## 4. Sondages du contemporain.

Depuis 1945 jusqu'à la fin de 1954, il s'est publié une trentaine de romans français au Canada. Sur ce nombre, une douzaine d'œuvres à peine nous permettent de prétendre à une place bien modeste dans la mosaïque de la littérature française. Mais cet apport romanesque, qu'il soit réalisme paysan, bourgeois, urbain ou populiste, qu'il soit d'ordre psychologique ou métaphysique, peu importe les étiquettes : il nous livre enfin le Canadien français ou peu s'en faut, l'homme lui-même avec son tempérament, son intérieur, ses problèmes, ses inquiétudes. Grâce à ce don de lui-même, il rejoint celui qu'on a accoutumé d'appeler l'*homo universalis.* Voilà, en bref, le résultat des coups de sonde dans notre roman moderne.

L'époque actuelle s'ouvre avec un roman urbain : celui de *Au Pied de la Pente douce,* de Lemelin (1944). Ce fertile écrivain a été le premier à faire « résonner la consonance humaine », à s'apercevoir que nous ne pouvions nous accommoder d'institutions étrangères, sans en être marqués [4]. Ce que le lecteur remarque immédiatement chez

[4] O'Leary, *Le Roman canadien-français.*

Lemelin, c'est son emploi constant et naturel de deux veines : la veine satirique et la veine tragique. Veines qui charroyent des impuretés, certes, mais surtout un sang généreux. Poussée vitale, sourde et aveugle à l'occasion, comme les nerfs et les muscles de l'adolescent qui se détendent dans un effort de libération et par suite d'un besoin d'idéal. Mais poussée riche et humaine à la manière et à la mesure du monde des masses. De semblables résonances, mais mieux ordonnées, se retrouvent dans *les Plouffe,* cette famille qui personnifie le peuple des faubourgs. Tantôt les caractères, tantôt les situations — qui sont autant de tableaux — évoquent des malaises politiques et cléricaux, précisent des inégalités sociales et économiques. Dans *Pierre le Magnifique,* Lemelin s'aventure plus loin et plus haut. Ici, ce n'est plus une paroisse ni une famille, mais un individu, un jeune homme plein d'idéal, comme ceux de son âge, qui risque une incursion dans un monde hostile au prolétaire : la bourgeoisie. Évasion de brève durée d'ailleurs, car le héros retourne au séminaire les ailes chargées de plomb.

S'il y a une réalité Lemelin — et comment en douter dans une œuvre aussi substantielle et caractéristique ? — c'est bien celle d'une expérience universelle vécue hier et dont le souvenir est encore chaud et lourd chez celui qui arrive à l'âge adulte. En d'autres mots, c'est l'expérience de l'adolescent qui a fait la part belle et exaltante au rêve, à l'illusion et à l'idéal, mais que la vie a secoué et ramené très tôt au terre-à-terre de la réalité. Voilà le cri et l'écho symboliques des adolescents et des jeunes gens de Lemelin; voilà l'histoire de l'odyssée de Denis Boucher, d'Ovide Plouffe et de Pierre le Magnifique.

*Bonheur d'occasion* fut lancé quelques temps après la *Pente douce,* en 1945. Qui ne connaît le succès de cette œuvre ? Qui ne s'est réjoui de ses traductions anglaise, espagnole, danoise, norvégienne, tchèque et japonaise ? Faut-il redire l'intérêt humain de ce roman, l'ascension des uns, la résignation des autres, la réalité de Saint-Henri semblable à la réalité des Saint-Henri un peu partout dans le monde ? Nous n'entendons pas qu'il faille crier au chef-d'œuvre, parce que d'aucuns, et les mieux informés, attendent toujours un Balzac ou un Stendhal canadien. D'ailleurs Gabrielle Roy est une romancière qui monte. Si Rose-Anna est la plus grande figure féminine de notre roman, si l'actualité d'un monde est prenante et vraie dans *Bonheur d'occasion,*

on n'a pas encore tout dit l'universel humain et la mesure artistique de *la Petite Poule d'eau* et d'*Alexandre Chenevert*, cette pitoyable synthèse de l'homme moyen contemporain. Ce que nous pouvons réclamer sans contredit pour Gabrielle Roy, c'est non pas tant ses fouilles heureuses au sein des milieux ruraux et urbains, mais sa charité, sa pitié de l'homme à mesure qu'elle creuse l'armature de l'âme humaine et met à nu sa misère. Cette charité ou cet amour des hommes, nous ne le retrouvons comme dimension romanesque que chez Bernanos et Saint-Exupéry, le sourire en moins. Bien qu'elle n'enlève pas ses tares à l'homme, le personnage le plus banal conserve sa dignité humaine comme un élément de bonté et cela sans faire appel à la littérature des « bons sentiments » tant honnie des gidiens !

Germaine Guévremont a préféré la campagne à la ville. Le cadre plus apaisé de celle-là la retient. Et c'est tant mieux pour nous tous. Car son *Survenant* et sa *Marie-Didace* sont parmi nos meilleurs romans du terroir québecois. « Si écrire un roman c'est avant tout faire œuvre humaine, M^me^ Guévremont est une grande romancière », remarque Dostaler O'Leary. Poète terrien et écrivain de métier, elle raconte simplement avec les ressources d'une langue riche et chaude, mais aussi avec la vie, la couleur, la sobriété du paysan canadien lui-même, toute la beauté de la terre, y « compris cet amour que lui voue partout la race paysanne ». Tous ces personnages sont de chez nous, sauf le Survenant « errant de nulle part et de partout ». Ce sont des hommes et des femmes grandeur nature que nous découvrons avec leurs soucis, leur part de joies et de souffrances que leur prodigue la vie. Les drames que soulève le Survenant sont des drames intérieurs que l'auteur suggère plus qu'elle ne décrit et qui sont assez semblables aux drames qu'on peut explorer dans le Valais suisse ou le Cambodge. Le sujet de ses romans est mince, mais cyclique et complet : il est fait des mille riens de l'existence quotidienne et monotone du paysan qui vit et travaille dans son cadre essentiel : la terre, la maison et l'église. Nous aimons cette psychologie discrète mais dense et « charnelle », comme on a pu dire, plus qu'analytique. Beaucoup mieux que d'autres romanciers, elle frôle l'amour et si les contours restent imprécis, c'est qu'elle respecte ce sentiment typique d'une race qui sent plus qu'elle ne pense ou parle amour.

Si le nombre de romans parus au cours d'une année était un critère d'excellence autant que de vie, il faudrait proclamer l'an 1949, notre grande année littéraire. Il faudrait parler du *Poids du Jour* de Ringuet, qui aurait pu être un chef-d'œuvre, mais qui n'est qu'un avatar, des *Élus que vous êtes* de Lockquel, de *l'Hôtel de la Reine* de Simard et de *Au-delà des Visages* de Giroux. Je ne retiens que Giroux. *Au-delà des Visages* est non seulement une œuvre très originale chez nous par sa technique d'une présence humaine faite d'éclairages indirects et successifs, mais par le contenu psychologique que Jeanne Lapointe appelle « l'effondrement intérieur du personnage ». Souvenons-nous que le thème des villes a donné lieu à deux expressions principales dans notre monde bourgeois du roman : celle d'une première génération qui s'est enrichie trop vite sans avoir eu le temps de consolider ses conquêtes et pousser ses racines en profondeur; et celle d'une seconde génération de mal adaptés que l'argent ne suffit point à protéger contre les épineux problèmes intérieurs de l'homme, contre l'inquiétude morale et métaphysique, contre l'angoisse de la condition humaine. Giroux nous montre un premier angoissé, j'allais dire un premier traqué : Jacques Langlet. Mieux qu'Asmodée, le réaliste qui soulève les toits, Giroux, le psychologue, soulève les masques de la société de Québec pour voir au-delà des visages. Ce qu'il découvre de préjugés, d'idées et de sentiments nobles et ignobles, de qualités et de faiblesses, non seulement explique le désarroi du héros, sa solitude et son crime, mais accuse certaines institutions des inepties de leur enseignement et de leurs outrances jansénistes.

*Le Gouffre a toujours soif*, tout comme *Au-delà des Visages*, dit « toute l'amertume d'une vie médiocre » (père LAMARCHE). Jouant toujours sur trois claviers, ceux de l'émotion, de l'ironie et de la notation psychologique aux « prolongements spirituels », Giroux nous donne une deuxième œuvre de grande densité humaine et d'une belle écriture. Jean Sirois, miné par le cancer et consumé par une flamme intérieure représente, avec ses grandeurs et ses misères, comme Alexandre Chenevert, toute cette classe moyenne, celle du collet-blanc, qui a accepté, bon gré mal gré, de servir le bien commun, en l'occurrence, le gouvernement. L'analyse des états d'âme successifs du héros nous le montre ballotté entre la terre et le ciel, entre le Dieu de justice et le

Dieu d'amour. Et la lente désintégration d'une vie d'homme s'achève à mesure qu'il s'enfonce dans l'éternité. Au fond du gouffre, il y avait la soif de Dieu, l'échange d'un destin, celui qui déçoit, le terrestre, pour le céleste, celui que promet la foi.

Ce thème de désintégration interne, d'effondrement intérieur, est lié de très près à celui de la solitude chez Robert Élie et à celui de la violence et de la naïveté chez André Langevin. La solitude, la violence, la naïveté sont encore ici l'apanage de jeunes adultes.

*La Fin des Songes*, qui paraît en 1950, est un autre gouffre de l'angoisse, un autre témoignage du drame de l'épuisement intérieur d'une bourgeoisie formée trop vite. La solitude du héros de Robert Élie l'amène graduellement au désespoir par son refus de trouver une norme de vie en dehors de lui-même, dans « un pacte qu'il établirait avec autrui ». « La vie est terrible et Marcel ne sait pas se défendre. » Image extra-sensible peut-être de la jeune bourgeoisie. Mais qui dira tout ce qu'il y a de canadien et d'humain dans la douleur, le refus de l'amour et de la religion chez Marcel ? C'est sûrement un dosage pathétique d'une condition actuelle, sinon universelle.

*Évadé de la Nuit* semble avoir été écrit pour les initiés de l'école progressiste dont le slogan s'énonce ainsi : s'affirmer, se révolter, s'intégrer. On reconnaît leurs demi-dieux : Nietzsche, Apollinaire, Gide, Sartre et Camus. Jean Cherteffe, un faible qui veut vomir ses complexes d'infériorité, pratique sa volonté de puissance jusqu'à la violence et la brutalité d'abord contre l'homme qui se refuse à la lutte, puis contre la femme ou l'amour. Il sera un grand vaincu, car l'amour étant un don, comment peut-il s'affirmer là où il n'y a plus de résistance et de refus ? De sa nuit, il s'évadera donc dans l'amour, et quand celui-ci viendra à lui manquer, il se tournera vers la mort. Cherteffe est donc foncièrement un faible dont le sort devient plus tragique encore par son refus d'accepter sa condition humaine. L'homme est un microcosme qui porte en lui sa liberté, mais où la réaliser complètement cette liberté ? Tel est bien, semble-t-il, le dilemme de la métaphysique contemporaine que n'infirme pas le second et meilleur roman de Langevin, *Poussière sur la Ville*. Encore une fois, l'homme cherche son salut en lui-même et fait fi de tout secours extérieur. Cette fois-ci, le jeune romancier évoque, non sans pénétration, le drame

d'une solitude sans issue au sein du couple. Madeleine, l'héroïne, « cruellement hostile à l'illusion et à l'enluminure », est une Emma Bovary canadienne, que son mari défend mal contre la fatalité par sa naïveté. Aucun lien spirituel n'existe entre elle et son mari. Celui-ci, après s'être interrogé longuement sur le destin de sa femme et sur la fatalité de la trahison, ne trouve rien de mieux qu'une reconquête par des moyens avilissants. Vaine tentative au niveau de l'action. Mais à la fin de ce conflit désespéré, on devine presque la présence enfin du grand absent, Dieu, comme il arrive parfois dans l'œuvre de Mauriac.

Pour compléter ces sondages dans notre littérature d'imagination contemporaine, il faut mentionner au moins le nouveau Desrosiers de *l'Ampoule d'Or*, un roman théologique qui n'a rien de l'imagerie d'Épinal; le meilleur Thériault dans son roman le plus court, *Aaron*; et Cloutier dont *les Témoins* cherchent à comprendre la totalité d'un acte humain libre.

Ces quelques romans — comme nous l'affirmions tantôt — nous livrent enfin, sinon le Canadien français, du moins des Canadiens français, leur tempérament et leurs problèmes anciens et nouveaux. Certes, on n'y trouve ni le mérite ni l'art des grands romans de la vieille France, mais les thèmes et les inquiétudes sont les mêmes. Semblables aussi, les courants, les idéaux et les mystères. Là où il y avait courage à l'affirmer, il y a maintenant conviction : nous possédons une littérature romanesque vivante, authentique et autonome. Puissent ces généralisations éveiller la curiosité, inciter à mieux connaître ces romans — nos romans — qui réfléchissent de plus en plus l'image et la culture du seul peuple français de l'Amérique continentale.

A.-E. Lauzière,
Collège militaire royal, Kingston.

# *Le Collège de Bytown*

*(suite)*

---

## II. — DIFFICULTÉS ET ÉPREUVES.

Le collège est donc bien établi du côté matériel. Les cours sont aussi organisés et les élèves nombreux dès la première année. Mais ce qui inquiète le nouvel évêque, c'est le côté économique. Aussi ne manquera-t-il pas de voir tout de suite à trouver des fonds pour le collège.

### A. Demande de secours et refus.

Dans les archives de l'archevêché d'Ottawa, nous trouvons une lettre du bureau du secrétaire provincial, datée de Montréal, le 26 octobre 1848 [129], dont nous reproduisons le contenu.

> J'ai l'honneur d'accuser la réception de votre lettre au Gouverneur Général demandant que le Collège que votre grandeur a fondé à Bytown soit rendu participant des secours accordés à d'autres établissements de ce genre en cette Province et d'assurer Votre Grandeur que cette demande sera l'objet de la considération de Son Excellence lorsque le budget sera sous délibération.

Nous n'avons pas la lettre de demande de M^gr^ Guigues. Mais il est certain qu'il ne restera pas oisif après cette réponse. Le *Registre des Lettres* [130] conserve des *Notes à l'appui de la requête qui réclame du secours en faveur du Collège de Bytown.* Par la place qu'elle occupe dans le registre, elle doit être de l'année 1848, d'autant que ces notes figurent avec des pétitions de 1848.

Il y est dit que la fondation d'un collège qui servirait aux populations qui bordent les rives de l'Ottawa est un objet de première nécessité, celui de Bytown en raison de la position de la ville le remplit entièrement; que la population qui réside sur le côté nord de l'Ottawa sur une échelle de 100 lieues se trouve dépourvue de maison où l'on

[129] Archevêché d'Ottawa, dossier Université d'Ottawa 1848-1890 : *Registre des Lettres,* vol. 1, p. 50.

[130] Vol. 1, p. 74. La lettre expédiée au secrétaire provincial, telle que conservée aux archives nationales, dossier *P.S.O.* (Provincial Secretary Office, Canada West), 1848, n° 745, est datée du 17 octobre. Elle fut référée au Conseil exécutif les 25 et 26 octobre.

donne une éducation élevée; qu'un collège où les enfants de l'une et de l'autre croyance se trouvent en grand nombre est bien propre à opérer l'heureux rapprochement des esprits et des cœurs; que le besoin de connaître les deux langues, anglaise et française, se fait surtout sentir sur les lignes qui séparent les deux rives de l'Ottawa. La langue française est sacrifiée à Bytown car il n'y avait pas, à Bytown même, une seule école française avant la fondation du collège et la langue anglaise n'y était enseignée que d'une façon imparfaite. Enfin Bytown devait naturellement être choisi pour le lieu de ce collège, étant la localité la plus importante de l'Ottawa, la ville la plus avancée vers le nord. De plus, l'institution sert aux habitants du Haut et du Bas-Canada également; ce que les parents ont bien compris; le nombre des enfants du Bas-Canada qui fréquentent le collège est aussi grand que ceux du Haut. Canadiens et Anglais s'y trouvent par moitié. Le clergé et les laïques du Bas-Canada ont signé une pétition pour obtenir du secours avec le même empressement que ceux du Haut-Canada. Ils en sentent donc également l'utilité.

M^gr^ Guigues ajoute d'autres considérants : la position de Bytown en fait le centre de toutes les populations disséminées sur l'Ottawa tandis que Montréal et Kingston se trouvent à près de quatre-vingt-dix lieues. Les parents ne peuvent envoyer leurs enfants à une telle distance. Le besoin et le prix de l'éducation se fait heureusement sentir dans les localités qui avoisinent Bytown. Le fait est qu'au mois d'août il n'était pas encore question d'un collège, et en ce moment-ci il renferme quarante pensionnaires et soixante externes, c'est-à-dire un tiers de plus que celui de Kingston qui a trois ans d'existence.

Le collège n'est qu'en bois il est vrai, mais dans une belle position et suffisant par sa grandeur aux besoins du moment. Dirigé par des ecclésiastiques, il admet les enfants de toute croyance et les parents y envoient leurs enfants sans distinction. Pour cela on a dû faire de grands sacrifices pour le pourvoir de maîtres et des choses nécessaires. Il faut en convenir, la modique pension des élèves est loin de couvrir les frais; les parents et le clergé le verraient tomber avec douleur.

Puis le point principal :

> Cet établissement a été fondé pour servir et sert aux populations des deux rives de l'Ottawa. Il semble donc avoir droit aux secours donnés au haut & bas Canada, la localité crée moins un droit que ceux qui le

fréquentent, puisque les Canadiens du bas Canada partagent avec ceux du haut le bienfait de l'éducation pourquoi des hommes d'un esprit élevé & impartial comme les membres du ministère ne le rendraient-ils participant des fonds alloués par les deux parties de la province.

Le 17 octobre, le même jour par conséquent, il s'adresse directement à lord Elgin [131]. Il y répète les mêmes arguments, en disant que le collège a été ouvert le 27 septembre, depuis un mois à peine, et déjà il compte trente pensionnaires et cinquante externes. Les études s'y font avec les mêmes soins que dans les autres collèges; cinq professeurs y sont actuellement employés. Monseigneur sera incapable de le soutenir sans le secours du gouvernement. A sa lettre il ajoute une requête signée par vingt prêtres le 30 septembre 1848, dans laquelle ces ecclésiastiques sollicitent « auprès de la législature les secours qu'elle a libéralement accordés aux collèges de Toronto & de Kingston afin d'aider et de compléter cette œuvre dont l'objet & les résultats sont également avantageux [132] ».

Au début de l'année suivante (1849), Mgr Guigues présente de nouveau une requête au Gouverneur [133], où il est dit qu'on

... a déjà présenté une requête à la législature pour obtenir une allocation en faveur du collège de Bytown, il prend encore la liberté d'exposer à Votre Excellence dans celle-ci que ce collège est le seul établissement du genre sur l'Ottawa, qu'il sert également pour les habitants des deux rives; que la moitié des pensionnaires sont envoyés par les parents résidents sur le bas Canada. Que dans son humble opinion les fonds destinés pour les écoles primaires ne sont & ne peuvent être accordés qu'en raison de la localité, qu'il ne doit pas en être de même d'un Collège dont le plus grand nombre des élèves appartiennent à des localités différentes. Il prend donc la liberté de demander que l'allocation qui lui sera accordée sera prise sur les fonds des deux parties de la province destinés pour l'éducation puisque ce collège sert également à l'un & à l'autre.

Puis il écrit à M. Têtu pour l'informer qu'il a présenté une requête au gouverneur général. Évidemment cette proposition [134] peut, au premier abord, paraître extraordinaire, « mais M. Meilleur qui connaît

131 *Registre des Lettres*, vol. 1, p. 86. On trouve également aux archives nationales *P.S.O.*, 1849, n° 159, une demande de M. « John Egan and others of Bytown for a legislative grant » en faveur du Collège de Bytown. La lettre, datée du 11 novembre 1848, est parvenue à la législature le 27 janvier 1849.

Dans le *Journal de l'Assemblée législative* pour 1849, on trouve, à la date du 29 janvier 1849, une pétition de l'évêque de Bytown (p. 39) et une autre de « R. Conroy and others » (p. 40) (Archives nationales, Ottawa).

132 *Registre des Lettres*, vol. 1, p. 87-88.

133 *Ibid.*, vol. 1, p. 77-78.

134 La proposition de Mgr Guigues était à l'effet d'obtenir des subventions des deux parties de la province.

bien les localités pourra si vous le jugez convenable vous donner des renseignements que les bornes d'une lettre ne comportent pas ».

> Je me borne à dire que ce collège est plus dans l'intérêt du Bas que du Haut Canada[135], que plus de la moitié des pensionnaires sont du Bas Canada et qu'il est destiné à soutenir ses usages & sa langue qui disparaissaient entièrement de l'éducation dans cette partie de la province & il me paraît dès lors un objet digne de votre sollicitude[136].

Puis le surintendant de l'instruction est aussi averti :

> Vous avez déjà reconnu qu'à l'école primaire attachée au collège et à celle des Sœurs il y a autant d'enfants que dans toutes les autres ensemble... Au collège est attachée comme vous le savez une école primaire; les sœurs grises ont actuellement une école où l'on enseigne le français et l'anglais, ces deux maisons offrent à mes yeux toutes les garanties désirables, elles ont la confiance des parents, sont suivies par des enfants qui viennent de toutes les parties de la ville; en les admettant à la gratification accordée pour l'éducation vous les encouragerez, vous donnerez aux parents une preuve de confiance & aux catholiques une preuve d'impartialité. Veuillez M^r le Surintendant prendre mes paroles en considération et me donner une réponse prompte pour que je puisse me diriger dans les mesures que j'aurai à prendre[137].

On le voit, M^gr Guigues prend tous les moyens pour assurer l'existence de son collège. S'il pouvait du moins obtenir des subsides pour l'école primaire attachée au collège, cela serait autant de gagné.

Ces diverses requêtes ont manifesté la raison de la fondation du collège : procurer une haute éducation aux deux populations des rives de l'Ottawa et particulièrement à la population du Bas-Canada, afin de conserver les usages et la langue française qui menaçaient de disparaître complètement. Mais, M^gr Guigues pensait aussi à l'Église. Son collège est un petit séminaire, et s'il n'en parle pas dans ses demandes au gouvernement, c'est purement par mesure de prudence. Le gouvernement serait-il disposé à subventionner un séminaire ? Que le collège soit un séminaire, il l'écrit lui-même, le 28 novembre 1850, dans une note soumise au Conseil de la Propagation de la Foi de Lyon : « Mon collège n'est qu'une mansarde en bois que j'ai été obligé d'élever, parce

135 Le 7 février 1849, écrivant à l'honorable J.-H. Lafontaine, M^gr Guigues transcrit pratiquement la même lettre, avec cette variante : « Je me borne simplement à vous dire en particulier & confidentiellement que ce collège a été fondé dans l'intérêt du Bas-Canada plutôt que dans celui du Haut-Canada. Les usages & la langue française disparaissaient entièrement de cette partie de la province. Un collège seul pouvait arrêter ce qui à mes yeux était un véritable malheur » (*Registre des Lettres*, vol. 1, p. 78-79).

136 *Registre des Lettres*, vol. 1, p. 77.

137 *Ibid.*, vol. 1, p. 108-109.

que le besoin de procurer l'instruction aux jeunes gens, *pour avoir par la suite* des prêtres indigènes, était absolument nécessaire [138]... »

Les demandes de Mgr Guigues ne seront malheureusement pas exaucées. M. John Egan lui écrivait de Montréal le 17 juillet 1849 :

> I regret to inform you that the Ministry has thrown out your *petition*, praying for *aid* for your *College*. The members of the *House* should have nearly all voted for it if the Ministry should allow the *petition* to be referred to a *committee*. All petitions praying for *aid* according to the usages of *Parliament* must pass with the consent of the *Ministry*. Otherwise it cannot be referred to the *Commitee*. I pointed out to Mr LaFontaine the great and incalculable benefit that would arise to the *population* on both shores of the Ottawa; by having *Education* introduce among the *people* as proposed by you; all of which he conceived in; but would not consent to have a six pence expensed. I told him no great *boom* could be conferred on the inhabitants of both shores of the Ottawa; all this would not move him. As of Course I was obliged, much to my annoyance, to give it up [139].

Il fait donc mal au cœur de voir que l'aide demandée pour la conservation des « usages et de la langue française » sur les rives de l'Ottawa sera refusée par un Canadien français.

Heureusement que l'évêque de Bytown n'était pas homme à désarmer. Il y reviendra les années suivantes; mais en attendant il prendra une mesure, propre à ses yeux, à faciliter les démarches postérieures : l'incorporation de son collège.

Le premier refus ne découragea pas Mgr Guigues. Au début de 1850, il s'adresse de nouveau à la législature. Le secrétaire Eslie répond de Toronto, le 27 mai 1850, qu'il a reçu sa pétition du 15 courant priant la législature d'aider le collège de Bytown [140]. Il a l'honneur de l'informer que « the subject will not fail to receive His Excellency's attentive consideration in council [141] ». Puis Monseigneur fait parvenir

138 Archives de la Propagation de la Foi de Lyon, dossier 1850 : Bytown.

139 Archevêché d'Ottawa, dossier Université d'Ottawa 1848-1890.

140 *P.S.O.*, n° 951. Toute une série de requêtes furent faites au cours de 1850. Une autre demande parvient au secrétaire le 31 mai (n° 996), ainsi qu'une pétition du clergé (31 mai, n° 998) et une demande de M. « John Smith and others » (31 mai, n° 999). Une pétition des habitants de Bytown présentée par M. John Egan, M.P.P., est également reçue le 3 juin (n° 1009).

Dans le *Journal de l'Assemblée législative* (1850), on trouve également, à la date du 28 mai, des demandes de l'évêque (p. 28), de M. E. Massé (p. 29) et de l'évêque de Bytown le 31 mai (p. 36-37).

Au Conseil législatif, le 27 mai 1850 (p. 39), M. J. Morris présente une pétition de l'évêque de Bytown demandant que le collège soit mis sur un pied d'égalité avec les autres collèges du Haut-Canada. Le 28 mai (p. 45), M. Pinhey présente une pétition de « Charles Sparrow and others » demandant une aide égale à celle accordée à Kingston.

141 *Registre des Lettres*, vol. 1, p. 276.

au gouverneur le rapport demandé par l'article 6 de l'acte d'incorporation. La corporation est composée de cinq membres : Monseigneur l'évêque, président; le révérend M. Dandurand, curé de la paroisse; le révérend M. Allard, directeur du collège; le révérend M. Mignault, professeur de Belles-Lettres; M. Corbet, professeur de grec et de littérature anglaise. Cinq professeurs enseignent les diverses matières désignées dans le prospectus publié le 15 septembre 1848. M. Mignault, le latin, les mathématiques; M. Corbet, le grec et la littérature anglaise; M. Arthur Mignault, la méthode; M. Collins, les mathématiques, le dessin et l'anglais, et M. Triol [142], les éléments. Le collège, dit-il, est en opération depuis le 26 septembre 1848 [143] et donne l'instruction à environ cent élèves dont trente-quatre pensionnaires, sans distinction d'origine et de croyance. De ce nombre, une trentaine sont reçus gratuitement [144].

Le collège a reçu en don, de M. Besserer, un terrain spacieux dans un très bel endroit entre les deux villes. Lorsque les ressources de la corporation pourront le lui permettre, elle s'empressera de remplir les intentions du donateur en y bâtissant un collège en rapport avec les besoins de la population.

Il possède, en outre, une ferme de quatre cents acres dans le « township » de Gloucester à trois lieues de Bytown, première concession sur la rivière Ottawa. Ce terrain non encore défriché n'offre aucun revenu pour le moment; la rétribution des écoliers forme la seule ressource et les sacrifices faits par l'évêque et le dévouement des professeurs ont donc seuls pu soutenir cette œuvre jusqu'à ce jour [145]. C'est une invitation non voilée à aider le collège. Cette intervention devait avoir le même résultat que les précédentes.

Malgré le refus du gouvernement, M^gr^ Guigues se décide à commencer une seconde construction. Le collège nouveau ne sera pas encore terminé que M^gr^ Guigues se remettra à l'œuvre pour obtenir des subsides du gouvernement. Cette lutte durera plusieurs années et

142 Il s'agit du frère convers Cyprien Triolle.

143 C'est la troisième date que l'on donne comme étant celle de l'ouverture du collège : 26, 27 et 28 septembre 1848.

144 Le rapport du père Dandurand est reçu au secrétariat le 31 mai (*P.S.O.*, 1850, n° 997). Le 3 juin, M. Bourret présente au Conseil législatif le « Statement of Affairs of the College of Bytown » (State papers, J, n° 5) (*Journal du Conseil législatif*, p. 51).

145 *Registre des Lettres*, vol. 1, p. 280.

obtiendra un résultat très maigre, puisque le gouvernement finira par octroyer 150 louis par an pour les élèves de la province de Québec, à condition d'en recevoir un grand nombre gratuitement [146].

En mars 1852, une nouvelle pétition fut envoyée par la corporation du collège et les habitants de Bytown et d'Aylmer au gouverneur en conseil — James Bruce, — disant qu'un nouveau terrain avait été acheté, une maison construite et que « while parliamentary aid has been extended to all the large educational establishments throughout the country, no assistance has even been afforded to the College of Bytown ». Ils demandaient qu'au cours de la présente session un vote soit pris à l'effet de donner au collège une somme suffisante pour décharger celui-ci de sa dette et pour subvenir aux dépenses annuelles [147].

Le 5 mai, en faisant parvenir [148] la pétition d'un certain nombre de membres du clergé, Monseigneur refait une fois encore l'histoire du collège, en insistant sur l'incorporation de 1849 et sur le remplacement du vieil édifice par un neuf. Le collège est ouvert aux catholiques et aux protestants; c'est le seul établissement du genre dans le diocèse et les catholiques forment les deux tiers de la population du Bas-Canada et près de la moitié du Haut-Canada dans son diocèse.

> Les canadiens forment une partie considérable de ces catholiques. Ils ont droit à connaître leur langue et à l'étudier. Votre excellence apprendra cependant avec quelque étonnement qu'à part les instituteurs du collège je n'en connais qu'un seul sur tout le Haut-Canada appartenant à mon diocèse qui entende le français et le parle convenablement.

Il y a quatre ans que le clergé et un certain nombre des principaux habitants de Bytown demandent le secours de la législature « et leur demande a été constamment repoussée ». Ils ont été souvent surpris de voir par les journaux que des allocations étaient accordées à d'autres établissements dont l'importance ne leur paraissait pas aussi grande que celui de Bytown. Il paraît bien extraordinaire que ces vœux si légitimes soient encore repoussés parce qu'ils ne seraient point « produits » au milieu de la législation.

146 En 1851, le clergé et « autres » font une demande de secours qui est présentée par M. Chauveau, M.P.P. (*P.S.O.*, 1851, n° 875), le 2 juin; le même jour M. Taché présente au *Conseil législatif* deux pétitions de l'évêque et des habitants de Bytown (*Journal du Conseil législatif*, p. 33) et le 6 juin la pétition de l'évêque et du clergé parvient à l'Assemblée législative (*Journal de l'Assemblée législative*, p. 39).

147 *Registre des Lettres*, vol. 4, p. 214.

148 *Ibidem*, vol. 4, p. 241; *P.S.O.*, n° 686.

La réponse du secrétaire est datée de Québec, le 13 mai 1852 [149]. Ce dernier fait remarquer, sur l'ordre du gouverneur, que « trois institutions collégiales surtout dans la section supérieure de la province ont jusqu'ici reçu des allocations à même la caisse publique » et l'une d'elles, le collège de Regiopolis, est catholique. A moins qu'on augmente considérablement le nombre des institutions recevant de telles subventions, l'on ne peut guère espérer une aide particulière pour cette utile institution.

C'était plus ou moins une fin de non-recevoir. Il en faut plus pour désarmer M^gr^ Guigues. Une nouvelle pétition est faite au gouverneur [150]. Le collège de Bytown est indispensable : « Je ne connais pas un seul maître sur le Haut-Canada, ou même sur la Grande Rivière qui soit capable d'enseigner le français et ce n'est qu'à une grande distance que l'on trouve une maison où les enfants puissent recevoir une éducation un peu relevée. » Les écoles élémentaires sont insuffisantes et n'ont pas la confiance des parents. Où donc envoyer les enfants ? « Le collège de Kingston est celui qui est le mieux à notre portée, mais l'enseignement s'y donne en anglais, et ici le nombre des Canadiens est presque égal à celui des Anglais. » Kingston mérite notre respect, mais n'offre pas tout ce que nous pouvons désirer et la ville est trop éloignée de Bytown, « je ne connais aucun des citoyens de la ville et de nos contrées qui y ait envoyé son enfant et qui soit disposé à le faire ».

Le 17 août 1852 [151], M. Cazeau annonce à M^gr^ Guigues qu'il a plaidé sa cause auprès du gouvernement, en faveur du collège. « Nos gouvernants regrettent beaucoup que votre collège soit bâti du côté haut-canadien. » S'il était placé à Aylmer, ses vœux seraient exaucés, car il y a dans le Bas-Canada des fonds qui permettent de faire des largesses aux collèges. Dans le Haut-Canada, trois collèges seulement reçoivent une rétribution, un pour les catholiques, un pour les presbytériens et un pour les méthodistes. Or il n'est pas possible, disent les

149 *Ibidem*, vol. 4, p. 248.

150 *Ibidem*, vol. 4, p. 329. Le 12 août 1852, le secrétariat reçoit une nouvelle pétition envoyée par la corporation du collège « and others » (*P.S.O.*, 1852, n° 1089). Le père Aubert envoie aussi une pétition déposée à l'Assemblée législative le 25 août (*Journal de l'Assemblée législative*, p. 20) et l'évêque en fait également parvenir une le 27 septembre (*ibidem*, p. 204). Le Conseil exécutif a, lui aussi, ses demandes, le 1^er^ septembre 1852 (*Journal du Conseil exécutif*, p. 64) de la part du clergé des deux rives de l'Ottawa et le 6 octobre (*ibidem*, p. 119) de la part de M^gr^ Guigues.

151 *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 1.

ministres, de faire de nouvelles allocations pour aucune de ces trois sections de la population. « Il est vrai que votre collège doit servir à une partie de la population bas-canadienne; mais on prétend qu'il n'est pas possible de faire comprendre cela à la haut-canadienne qui d'ailleurs n'accorde qu'à regret des subsides aux trois collèges ci-dessus mentionnés. » De leur côté, MM. Morin et Taché sont d'avis que si Monseigneur avait une académie ou école supérieure à Aylmer, ils seraient tenus de la faire participer aux privilèges des établissements du même genre dans le Bas-Canada.

M^gr^ Guigues répondra par une longue lettre où il fera voir comment on doit détourner les difficultés et aussi qu'il y a vraiment une question de justice pour Bytown [152].

Dans cette lettre à M. Cazeau qui se fait bienveillamment l'agent de l'évêque de Bytown, M^gr^ Guigues accuse réception de sa lettre du 18 août et reconnaît les démarches qu'il a faites auprès des membres de l'administration du gouvernement afin de les prévenir en faveur du collège de Bytown.

> Ce serait ne pas les connaître que de former le moindre doute sur l'esprit d'équité qui les anime et sur le zèle dont ils sont pénétrés pour tout ce qui intéresse la province, aussi n'ai-je pas vu dans les difficultés qu'ils ont élevées que l'expression de la sollicitude qui pénètre un homme d'état avant de donner une décision aussi je crois pouvoir ajouter que ces difficultés disparaîtront après un plus mûr examen.

Monseigneur reprend encore ses arguments, laissant à la sagesse de M. Cazeau d'en faire l'usage qu'il jugera utile.

« Mais une double objection se présente contre le choix de cette ville de la part des membres du Haut-Canada et l'autre de la part des membres du Bas-Canada. » On fait des allocations pour les catholiques, pour les protestants et pour les méthodistes. Mais les protestants sont admis dans le collège aussi bien que les catholiques et il n'y a pas d'autre institution ici; donc aucun danger de concurrence et aucun danger, non plus, d'éveiller les susceptibilités. De plus, en s'en tenant aux catholiques seulement, ils dépassent (selon le dernier recensement) en nombre les protestants particuliers, en exceptant l'Église d'Angleterre qui reçoit assez de faveurs particulières pour n'avoir pas à se plaindre. La part faite aux catholiques dans l'instruction est bien inférieure à

152 *Ibidem*, vol. 4, p. 350.

celle des protestants; ce serait une raison de plus pour obtenir des secours. La direction de l'éducation dans le Haut-Canada est toute protestante. On ne doit pas être surpris si les enfants catholiques ne fréquentent pas les écoles où la Bible et les livres entre leurs mains sont protestants. Ne serait-il pas juste, qu'en compensation, on accordât une allocation ? Les catholiques le réclament et ils sont meilleurs juges de leurs besoins. Le collège de Kingston n'est d'aucune utilité pour eux; il est trop loin et l'éducation y est entièrement anglaise, tandis que le français est indispensable ici. Bytown fait en ce moment une demande. Selon toute probabilité, Toronto en fera une aussi dans quelques années.

> Une allocation qui ne serait point élevée mais qui aiderait cependant à soutenir les œuvres donnerait satisfaction, tandis que par un refus obstiné, on verrait de la part des catholiques une obstination sourde et qui sera probablement plus contraire aux vrais intérêts du gouvernement... Quelques personnes qui sont au courant des affaires et qui connaissent les avantages de cette tactique pour réussir, m'ont déjà plusieurs fois engagé à soutenir hautement les droits des catholiques m'assurant que ma parole aurait de l'écho non seulement parmi les catholiques mais encore parmi un bon nombre de protestants mais je vous avoue que le succès même ne me paraît pas devoir balancer l'inconvénient d'affaiblir l'autorité, d'inquiéter des hommes honorables que je respecte, je veux du moins avant d'y recourir essayer les voies de la modération et de la sagesse...

Quant aux députés du Bas-Canada, ils y voient aussi de la difficulté en raison de la position du Collège de Bytown dans le Haut-Canada et ils ont offert de donner pour Aylmer le secours demandé pour Bytown. Voilà une nouvelle preuve de leur esprit de justice, mais cette offre ne peut pas remplir le but que l'on se propose; la population d'Aylmer est moins nombreuse que celle de Bytown, les voies de communication sont moins faciles et il faudrait tout y créer soit pour le spirituel, soit pour le temporel. Aylmer, sans doute, aura un jour des œuvres de ce genre, mais il me « paraît convenable de commencer à pourvoir aux besoins pressants tout en réservant de pourvoir en temps opportun aux besoins futurs ».

Et il tire sa conclusion : le Collège de Bytown remplit une œuvre dans l'intérêt du pays et est regardé comme tel. Il y a des fonds dans le Bas-Canada pour aider ces établissements et on ne peut fonder de collège dans le Bas-Canada pour donner le « genre d'instruction réclamé dans cette partie de la province ». Bytown est situé sur les

limites du Haut-Canada, la maison et le personnel sont convenables. Des pétitions signées montrent que cet établissement a la confiance des parents. « Il semble donc que ce n'est pas se montrer trop exigeant que de prier le gouvernement d'appliquer à cet établissement les fonds dont il peut disposer jusqu'à ce que du moins il soit possible d'en établir un sur le Bas-Canada qui remplisse mieux la fin que l'on se propose. » Cette pensée ne vient pas de lui, dit-il, mais de M. Chauveau qui la communiqua au père Dandurand l'an dernier après avoir vu Bytown et Aylmer. En suivant cette marche pourrait-on croire établir un précédent fâcheux ?

> Je sais qu'en effet elle est contraire à ce qui a été suivi jusqu'à ce jour; mais il est bon d'observer que chaque année cette allocation est votée & qu'elle pourrait la retirer s'il se présentait des inconvénients que l'on redoute. Il est d'ailleurs juste d'abandonner quelquefois la lettre de la loi pour suivre son esprit. Elle veut avant tout aider les Canadiens & pour cela avoir égard à la position spéciale de Bytown & elle le veut avec d'autant plus de raison qu'on ne peut se dissimuler que les habitants de ces localités ont des droits aux biens des jésuites au moins aussi bien fondés que ceux qui les reçoivent déjà.
>
> Je ne doute pas que si les ministres du Bas-Canada accordaient cette allocation, ceux qui représentent les intérêts du Haut-Canada ne se sentissent portés à faire du moins pour le collège ce qu'ils font pour les écoles du district que les catholiques fréquentent très peu & fréquenteront bien moins par la suite.

M^gr^ Guigues espère que ces raisons feront impression sur toutes les personnes qui ont à cœur de seconder les œuvres entreprises dans l'intérêt du bien. Il y a trois ans, M. Lafontaine n'avait fait d'objection « que celle de la maison qui était en bois; mais cette maison a fait place maintenant à une maison en pierre très convenable sous tous les rapports ».

Puis c'est ensuite à M. Egan, député à Québec, qu'il s'adresse. Il le remercie de la pétition du clergé qu'il a bien voulu présenter à la législature, comme il s'en est rendu compte par les journaux de Québec. Il a appris, par le curé d'Aylmer, que le député s'est intéressé à la position du collège et que le gouvernement préférerait donner à Aylmer qui est dans le Bas-Canada. Cela honore les ministres, mais il n'y a point de maison convenable pour cet objet à Aylmer et encore moins de personnel indispensable. Aylmer aura un jour cet établissement « mais en voulant trop se hâter on reculera plutôt ce moment qu'on l'avancera... » Puis après le secours accordé à l'Université de Toronto,

« dont le besoin ne pourra se faire sentir qu'après de longues années ils ne devraient pas se montrer si parcimonieux envers les établissements qui rendent dans leurs sphères plus de services que l'Université ». On ne demande pas pour faire des économies, mais uniquement pour faire marcher l'œuvre, « aussi dans le cas où l'on n'aurait point de fonds disponibles, il me paraîtrait plus naturel de diminuer les allocations déjà accordées et de secourir un plus grand nombre d'établissements que de priver la province des secours qu'elle peut retirer de l'éducation de ces diverses maisons [153] ».

Malgré tout cela, on n'obtiendra rien. Il restera un autre moyen, qui serait pratique, l'affiliation à l'Université de Toronto.

### B. Premiers secours.

A la fin de mars ou au début d'avril 1853, Mgr Guigues [154], dans une lettre à M. Cazeau, se montre inquiet au sujet d'une allocation que le budget de 1852 proposait pour Bytown. « Dans le budget le collège de Bytown figure pour £ 150, les autres établissements de ce genre ont déjà été payés », et rien pour Bytown. Aurait-on oublié ? Puis la question de l'affiliation. L'évêque de Toronto paraît fort opposé au bill de l'Université. « Je ne sais s'il a eu quelques informations particulières qui puissent le mettre en garde contre la disposition des ministres. Il ne semble pas du moins jusqu'à présent que ce bill présente les dangers qu'il redoute. » On le voit, Mgr Guigues est plutôt sympathique à la mesure dans l'intérêt de son collège.

Le 9 avril 1853 [155], M. Cazeau répond que M. Chauveau lui a dit que les collèges recevant habituellement quelque chose sur les fonds du gouvernement ont été payés de suite; mais que ceux qui n'ont encore rien reçu doivent attendre que leur affaire ait été discutée en chambre. Tout cela avait été décidé quand la chambre a fait sa « débâcle » l'automne dernier. Il faudra donc attendre à la fin de la session, et « si le ministère ne fait pas lui aussi sa débacle il [le Collège de Bytown] ne sera pas oublié ».

153 *Ibidem*, vol. 5, p. 2-3.
154 *Ibidem*, vol. 5, p. 170.
155 *Ibidem*, vol. 5, p. 179. Nous ne trouvons aucune mention de demande de secours dans *P.S.O.*, le *Journal de l'Assemblée législative* et le *Journal du Conseil législatif* pour 1853.

Un peu plus tard, la même année, M^gr^ Guigues écrit de nouveau à M. Cazeau [156], en mai ou au début de juin, qu'un journal de Québec a annoncé, il y a quelques jours, que les dépenses de 1852 avaient été votées définitivement. L'allocation du Collège de Bytown se monte à 150 £. Dans l'estimation de 1853, il figure pour la même somme; il pense que le premier montant sera payé incessamment car tous les autres établissements ont reçu cette allocation depuis six mois. Celle de 1853 le serait à la fin de l'année courante et il demande à M. Cazeau d'accepter les allocations au moment où le gouvernement les distribuera.

Le 18 juin 1853, M. Cazeau annonce qu'il a vu M. Morin. Celui-ci lui a fait entendre que rien n'empêchera probablement de recevoir tout de suite les allocations de 1852 et de 1853... « M^r^ Morin recommande instamment à V.G. de faire voir à la prochaine session que ces deniers qui lui ont été ainsi votés ont été employés à procurer l'éducation collégiale à des enfants de la partie du Bas-Canada de son diocèse [157]. »

Le 22 juin 1853, M^gr^ Guigues peut annoncer que le député de Carleton lui a apporté 150 £ pour le collège. C'est la première allocation. Puis la condition imposée est remplie.

> Je crois avoir rempli les intentions de l'honorable Mercier en admettant au collège quatre élèves pensionnaires du Bas-Canada *gratis*. J'ai dit à M^r^ Ryan et à M^r^ le Surintendant de l'Éducation qui est à Aylmer que le collège était ouvert pour les enfants qui s'y rendraient avec une lettre de recommandation de leur part [158].

Le ministère tenait beaucoup à cette admission gratuite des enfants, car M. Cazeau y revient le 1^er^ juillet 1853. Tout en annonçant à M^gr^ Guigues qu'il avait été alloué 150 £ pour 1852 et 150 £ pour 1853, il ajoutait : « M^r^ Morin serait heureux si vous receviez gratuitement des élèves du Bas-Canada. Ce serait £ 25 pour chaque élève, avec de l'industrie V.G. pourra sans doute le satisfaire [159]. »

Ce premier succès obtenu, grâce aux instances de M^gr^ Guigues, ne devait pas l'empêcher de travailler à améliorer encore la position du collège.

Les autorités du collège, cependant, croyaient que pour entretenir le feu sacré auprès de la législature, il ne fallait manquer aucune

156 *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 232.
157 *Ibidem*, vol. 5, p. 242.
158 *Ibidem*, vol. 5, p. 235.
159 *Ibidem*, vol. 5, p. 247.

occasion de faire acte de présence et de demander. On fit donc parvenir une nouvelle pétition au gouverneur, William Royan, le 15 février 1854 [160].

La pétition mentionne, entre autres, qu'aussitôt après avoir appris l'allocation faite par la législature, les pétitionnaires ont immédiatement averti MM. Egan et Papineau, ainsi que le surintendant de l'Éducation à Aylmer et d'autres hommes de distinction, que l'allocation permettrait au collège d'offrir l'enseignement gratuit en faveur des enfants qu'ils recommanderaient. Le rapport annexé indique le nombre d'enfants du Bas-Canada reçus gratuitement au cours de l'année dernière. La pétition demande cependant qu'une faveur semblable soit faite en faveur des enfants du Haut-Canada, qui étant plus nombreux, ont plus de facilité de fréquenter le collège.

Peu après, M^gr^ Guigues peut dire à M. Morin que les élèves pensionnaires ou demi-pensionnaires admis gratuitement dans le cours de l'année dernière est de six, et six autres dont les parents se sont établis dernièrement dans le Haut-Canada ont joui de la même faveur. On est donc rempli de reconnaissance pour cette allocation du gouvernement, car quelques enfants lui devront leur éducation; on aurait aimé étendre ce bienfait à d'autres enfants qui l'ont demandé, mais les frais d'un nouvel établissement et surtout les dettes énormes que la construction du collège a fait contracter, ont mis le collège dans l'impossibilité de faire davantage [161].

Au mois de mai probablement [162], un nouveau programme et des notes sur le collège partent à l'adresse de M. Chauveau. On rappelle qu'il y a environ trois mois, une pétition a été expédiée à Son Excellence. Le programme des études paraîtrait sans doute trop étendu dans les pays anciens comme la France et l'Angleterre, mais dans un pays nouveau où la vie est très active et où le commerce joue un si grand rôle, il était impossible de ne pas avoir égard à cette position dans un

[160] *Ibidem*, vol. 3, p. 80. — *P.S.O.*, n° 210 en date du 14 janvier : une demande de secours de la part de la corporation du collège; n° 1476 du 21 novembre : pétition de l'Institut canadien présentée par M. Powell, M.P.P. Le *Journal de l'Assemblée législative*, 1854-1855, p. 382, fait mention de la pétition de l'Institut canadien du 23 novembre 1854 pour obtenir de l'aide sur les fonds destinés à l'éducation dans le Haut-Canada.

[161] *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 367.

[162] La lettre précédente dans le registre est du 5 mai (vol. 5, p. 430).

établissement où l'on doit préparer les élèves à jouer un rôle dans cette société.

Il y a trois ans, on espérait augmenter le nombre des élèves; dix nouveaux pensionnaires ont été admis depuis ce moment.

Puis, comme le collège est un de ceux qui reçoivent le plus d'élèves du Haut-Canada, ne serait-il pas équitable qu'il fût admis à participer aux allocations qui sont faites sur les fonds de l'Université de Toronto ?

> L'honorable Mr Morin à qui j'ai communiqué par l'entremise de Mr le G.V. Cazeau mon projet de former au collège quelques instituteurs vu l'impossibilité presque absolue d'en avoir de Toronto du moins pour la campagne a trouvé ce projet bien raisonnable et n'a vu aucune impossibilité à ce qu'une allocation fut accordée pour cet objet sur les fonds de l'Université, et il a bien voulu ajouter qu'il croyait ce projet à propos de vous en parler. Je vous communique donc et ce projet et ces pensées diverses en toute franchise. Vous apprécierez le motif qui l'a fait naître et que s'il vous est possible de les seconder vous le ferez avec tout le zèle qui distingue un homme tout dévoué pour les intérêts du bien général.

Des lettres intéressantes parviennent parfois à l'évêque, telle celle de M. Papineau, datée du 15 mai 1854[163], qui se dit heureux s'il peut à la prochaine session être de quelque utilité pour les établissements aussi utiles que ceux fondés par Mgr Guigues. Il envoie cinquante piastres pour les dépenses que le supérieur aura été dans l'obligation de faire pour son pauvre enfant (Lactance).

Le 27 juin, Mgr Guigues écrit à M. Cazeau[164] une lettre prouvant que les allocations ne venaient pas toujours régulièrement. Il dit que l'an dernier, à la prorogation du ministère, le gouvernement est resté en possession de l'allocation ordinaire; il pense donc pouvoir recevoir l'allocation ordinaire et peut-être une petite addition si l'on a eu égard aux pétitions qui ont été faites à cette fin.

M. Cazeau répond le 5 juillet 1854 : il a vu M. Chauveau et a reçu la réponse à laquelle il s'attendait; c'est que les ministres ne peuvent faire allouer à nos institutions les gratifications ordinaires sans s'exposer à se faire mettre sous accusation si la nouvelle chambre ne leur est pas favorable. « J'ai lieu de croire que les élections tourneront à l'avantage du ministère dans le Bas Canada malgré les efforts que fait pour le perdre l'homme religieux par excellence du Canada[165]... »

163 *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 441.
164 *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 444.
165 *Ibidem*, vol. 6, p. 3.

A la fin de l'année, le 26 octobre[166], Mgr Guigues fait parvenir à M. Chauveau deux pétitions de l'Institut canadien de Bytown qui intéressent, l'une et l'autre, et les Canadiens et les catholiques d'une manière si spéciale qu'il se pense dispensé de faire des réflexions à un homme pour qui les intérêts du Canada et de la religion sont bien chers. Tout le terrain entre Rigaud et Bytown est pratiquement entre les mains des Canadiens, un tiers de la ville de Bytown l'est également, et le collège est le seul établissement où « l'on donne une instruction française sur le Haut-Canada ». Trois instituteurs parlant le français en sont sortis l'année dernière pour aller enseigner dans les paroisses.

Il semble aussi à l'évêque que les Canadiens du Bas-Canada qui font de si bon cœur tant de sacrifices pour l'éducation anglaise peuvent, en droit, demander que les Anglais fassent aussi quelque chose pour un établissement du Haut-Canada qui n'abandonne point leur langue et qui compte en ce moment autant d'élèves pensionnaires que les meilleurs collèges de cette partie de la province. Il peut, dès lors, réclamer un octroi sur les fonds de l'Université avec autant de justice et avec non moins de droit que plusieurs autres qui reçoivent une forte allocation sur ces fonds et qui sont loin d'avoir le même nombre d'élèves.

La pétition de l'Institut canadien, tout en se réjouissant de l'allocation faite pour les enfants du Bas-Canada, éprouve une peine profonde en voyant que la même chose n'est pas faite en faveur de ceux du Haut-Canada. Le collège est incorporé, son président est membre du Sénat de l'Université et le gouverneur a en main les pièces nécessaires pour l'affilier à l'Université. L'Institut espère que l'honorable Conseil écoutera favorablement une demande aussi bien fondée.

On s'intéressait au collège, même à Toronto, car le 30 novembre 1854, le père Tabaret répond à l'éditeur du *Leader* de Toronto[167]. Il envoie le programme de l'établissement et y joint quelques notes. Entre autres, il dit : « Le collège est présentement fréquenté par 120 élèves dont 40 sont Irlandais ou Écossais d'origine; les professeurs sont au nombre de 10. » Quant aux écoles modèles, on peut se demander si le gouvernement atteint son but. L'argent qu'il dépense est-il avantageusement employé, les bénéfices qui en reviennent à la société

166 *Ibidem*, vol. 7, p. 47 et suiv.; *P.S.O.*, n° 1476.
167 *Registre des Lettres*, vol. 6, p. 53 et suiv.

sont-ils proportionnés aux charges qu'elles imposent ? Il croit, au contraire, qu'il est à peu près complètement perdu. « Les maîtres d'écoles ne sont pas assez nombreux; ceux que nous avons sont, pour la plupart, incapables de remplir leur charge d'une manière vraiment utile, soit parce qu'ils n'ont pas l'instruction suffisante, soit qu'ils manquent trop souvent de bonne conduite & qu'ils sont dépourvus d'éducation. » Aussi plusieurs parents se sont hâtés de retirer leurs enfants en s'apercevant « qu'ils devenaient chaque jour non pas moins ignorants, mais beaucoup plus vicieux ». Les écoles modèles sont de véritables trompe-l'œil où, pour tromper la bonne foi des gens, on se flatte d'enseigner le latin, le grec, voire l'hébreu, et d'où les enfants sortent en ne sachant absolument rien. Le remède serait de séparer l'enseignement primaire du secondaire, c'est-à-dire interdire dans ces écoles modèles l'enseignement des langues mortes et

> 2° Accorder aux Institutions déjà établies ou que l'on pourrait établir dans ce pays pour les études classiques les mêmes secours qui sont accordés aux établissements analogues du Bas-Canada;
>
> 3° Aider les catholiques & les protestants à créer chacun comme ils l'entendent des écoles normales où tout en cultivant le moral et l'intelligence des futurs maîtres on leur apprendrait aussi les meilleures méthodes d'enseigner.

Le 12 décembre 1854 [168], M. Cazeau annonce à M^gr^ Guigues que l'assemblée législative a voté de nouveau une allocation de 150 £ pour les enfants venant de l'est de l'Ottawa.

> Un sieur Cooke représentant un comté de votre diocèse s'est opposé à l'allocation prétendant qu'aucun enfant du dit côté n'était admis gratuitement dans votre collège. M^r^ Morin a réussi à faire mettre de côté cette opposition mais il aurait été content de pouvoir contredire d'une manière positive le fanatique opposant.

Si on avait le nombre des élèves reçus gratuitement et les noms, ce serait très bien. « Dans la prochaine vacance les ministres s'occuperont de faire les partages de l'Université et j'espère que votre collège ne sera pas oublié. »

M^gr^ Guigues se conformera à la demande de M. Cazeau dès le 18 décembre 1854 [169].

168 *Ibidem*, vol. 6, p. 66.
169 *Ibidem*, vol. 7, p. 60.

Il envoie le nom des enfants reçus gratuitement du Bas-Canada. Il ne faut pas oublier la différence entre les collèges de Québec et celui de Bytown.

> Vos collèges séminaires maisons de charité sont fondées dans le Bas-Canada, ici tout est plus ou moins à la charge de l'Évêque et comme il a lui même que [peu] de ressources, ce n'est qu'en s'imposant des privations de tout genre qu'il peut accomplir ces œuvres.

Il y a aussi un certain nombre d'enfants du Haut et du Bas-Canada qui ne payent rien pour l'enseignement qu'ils reçoivent au collège. M. Cook ne devait pas l'ignorer car il y en a deux de sa propre localité, « mais vous le savez un *Rouge* peut toujours mentir sans *rougir* ». Pourtant ce qui est pitoyable, c'est de penser que ces ennemis des institutions catholiques se recrutent presque uniquement parmi les catholiques. Ce sont ceux de la Petite-Nation qui ont fait pencher la balance en faveur du collège.

Ce bout de lettre laisse voir qu'en chambre, il n'y avait pas que des gens travaillant en faveur du Collège de Bytown.

Par le rapport de M^sr^ Guigues, on voit que vingt-quatre pensionnaires du Bas-Canada fréquentent le collège, dont ils reçoivent l'enseignement gratuit; quelques parents, arrivés récemment du Bas-Canada, envoient également leurs enfants gratuitement. Lorsque le gouvernement a fait une allocation de 150 £, monsieur le surintendant de l'éducation à Aylmer, M. Egan, et quelques-unes des personnes les plus notables du comté de l'Ottawa ont été prévenues et le collège s'est engagé à recevoir gratuitement les enfants qui se présenteraient munis d'une lettre de recommandation de leur part.

Le nombre des enfants venant du Bas-Canada augmentera probablement chaque année en raison de la facilité qu'ils ont d'apprendre les deux langues anglaise et française en suivant les cours du collège. Le rapport est daté du 19 décembre 1854.

M. Cazeau répond le 29 décembre 1854 [170]. J'ai remis vos notes à M. Morin malade et « il sait très bien que les £ 150 sont très bien employés par Sa Grandeur et qu'elle mérite bien davantage pour son collège, mais il voudrait pouvoir dire que la dite somme est employée conformément au vote de la chambre pour l'instruction des jeunes gens

[170] *Ibidem*, vol. 7, p. 68.

du B. Canada ». Monseigneur reçoit onze enfants gratuitement, mais comme la pension est de 4 £, il suit qu'il n'y aurait que 44 £ d'employées conformément aux intentions de la législature. Il faudrait aider M. Morin à se dissimuler.

### C. Une intervention malheureuse et malveillante.

Mgr Guigues n'allait pas laisser dans l'ombre l'affaire Cooke; il y allait de l'honneur et de la vie de son collège.

En décembre 1854 ou au début de 1855 [171], il adresse une lettre à M. Cooke, député de la Petite-Nation, dans laquelle il met plusieurs choses au point. Il vient d'apprendre par les journaux que lorsque la chambre a voté 150 £ au Collège de Bytown pour les enfants du Bas-Canada qui y reçoivent l'instruction gratuitement, le député a cru devoir s'opposer à cette allocation parce qu'aucun enfant du Bas-Canada n'y a reçu l'instruction gratuitement dans le courant de l'année dernière.

> Permettez-moi Mr de vous faire observer que vous avez été totalement dans l'erreur. Lorsque £ 150 furent votés il y a 3 ans pour cet objet, la corporation s'empressa d'écrire à l'Honorable G. Papineau, à Mr Egan, à Mr Rooney surintendant de l'éducation à Aylmer & à quelques uns des membres qui s'intéressaient le plus au progrès de l'éducation dans le comté d'Ottawa pour les prévenir que le Collège donnerait gratuitement l'instruction aux enfants pauvres & intelligents qu'ils y enverraient munis d'une lettre de recommandation. Quelques uns y furent reçus cette année & dans le courant de l'année 1854 onze y ont été reçus gratuitement. Le nom de quelques uns ne vous est pas inconnu, car leurs parents résident près de vous. Si avant de parler sur ce sujet vous aviez demandé quelques renseignements à la corporation elle se serait empressée de vous les donner & elle aurait été ainsi heureuse de vous épargner un regret que vous éprouvez sans doute d'avoir trompé & la chambre & le public par vos faux exposés.

Mgr Guigues sait être précis et vif à l'occasion. Mais l'affaire ne se termine pas là. L'évêque fait parvenir à M. Cazeau une copie de sa lettre afin qu'il la fasse publier dans *Le Canadien* ou *Le Journal de Québec* s'il le juge à propos [172]. Puis c'est au notaire McKay, de la Petite-Nation, qu'il écrit encore [173]. Il se plaint que la conduite de M. Cooke a été injuste et inconvenante, en ce que représentant un comté dont les deux tiers sont catholiques « il ne devait pas supposer sans preuve que ceux qui sont à la tête des catholiques détournent des fonds

171 *Ibidem*, vol. 6, p. 69.
172 *Ibidem*, vol. 6, p. 70.
173 *Ibidem*, vol. 6, p. 72.

de l'objet pour lequel ils lui ont été donnés ». De plus, il aurait dû se renseigner avant de parler. Si M. Cooke est libre de son vote, les catholiques sont tenus de lui écrire et de lui en demander compte, car il n'a pas montré autant de zèle pour s'opposer aux 100 £ pour une académie protestante à Aylmer, que M. McCann d'Aylmer et M. Rooney, le surintendant de l'Éducation, « cherchent en vain à découvrir car la maison et les professeurs sont encore à trouver »; M. Cooke l'a inventée pour s'opposer, en trompant la chambre, à l'allocation du collège. « Le gouvernement donne £ 150 pour *l'éducation élevée du comté* d'Ottawa mais il ne marque pas que ce sont pour les recevoir *gratuitement.* La corporation en recevant 11 élèves gratuitement a dépassé les obligations qui lui étaient imposées ». Elle le fait, non pour accomplir le devoir qu'elle ne pense pas avoir contracté, mais elle s'estime heureuse de faire encore davantage pour remplir une des meilleures œuvres du pays et imiter les belles institutions du Bas-Canada. M. Cooke n'est pas obligé d'apprécier ce dévouement catholique...

L'année 1855 sera encore une année d'intense correspondance au sujet de l'aide à accorder au collège. Le 21 janvier 1855 [174], M^gr^ Guigues dit d'abord à M. Cazeau qu'il est inquiet de ce que le gouvernement quitte Québec; du moins, tandis qu'il est encore temps, il veut avoir recours à ses bons services.

Il est surpris de voir que M. Morin n'est pas tout à fait satisfait du nombre d'enfants reçus gratuitement. Il avait toujours cru, et il est encore convaincu, que le secours que donne le gouvernement était simplement une aide pour compenser les sacrifices énormes que l'on s'impose pour l'éducation, car il serait difficile de ne pas reconnaître que même si tous les enfants payaient et si le gouvernement faisait une allocation considérable, il resterait encore de grands sacrifices à faire en recevant onze élèves gratuitement et en donnant l'enseignement aussi bon marché aux élèves qui viennent du Bas-Canada. Je ne crois pas, ajoute la lettre, qu'il y ait un établissement qui fasse en proportion plus de sacrifices que celui de Bytown et « j'ai cru que nous avions satisfait surabondamment aux intentions de la législature ». Il comprend les embarras du ministère en face d'une opposition ridicule, mais il semble aussi juste de remarquer que les clameurs trouvent déjà

174 *Ibidem,* vol. 6, p. 76.

bien de l'écho. M. Cooke écrit aux protestants d'Aylmer que c'est lui qui avait obtenu 300 £ pour leur académie. Or il est bon de savoir qu'il n'y a eu de professeur que l'année dernière et pas même de maison pour cet objet et c'est ce même homme qui s'est opposé aux 150 £ pour le seul établissement sur l'Ottawa qui donne une éducation un peu élevée; qui a construit un édifice pour réunir les élèves qui coûte près de 6.000 £ et qui soutient huit professeurs. « Les catholiques ont de la patience mais il est juste de ne pas en abuser. »

Mgr Guigues commence à s'impatienter des mesquineries que l'on fait subir à son œuvre de prédilection.

Quant à publier dans les journaux la lettre à M. Cooke, M. Cazeau répond que M. Morin pense qu'il serait bon de s'assurer d'abord si les journaux ont parlé de son opposition en chambre. Si la chose n'a eu lieu qu'en chambre, il serait mieux de ne pas soulever de polémique, mais « dans le cas de publication il demanderait à retrancher de la lettre une partie qui lui semble un peu vive de la dernière phrase, le reste lui paraissant très bien ». Votre Grandeur voudra bien me transmettre ses instructions à ce sujet [175].

Au cours du même mois, Mgr Guigues écrivant à M. Cazeau trouve ridicule la somme de 150 £ [176].

Puis le 26 janvier 1855, M. Cazeau assure Mgr Guigues que M. Morin est d'avis que si son séminaire était de ce côté-ci de l'Ottawa, on ne se bornerait pas à cette somme minime, mais on lui donnerait le même encouragement qu'aux autres collèges du Bas-Canada. Afin de donner pour le Haut-Canada, il fallait un prétexte et M. Morin l'avait trouvé dans l'instruction gratuite d'un certain nombre d'élèves. Il faut que le ministère puisse prouver qu'une telle instruction a été donnée pour la valeur de la somme allouée. M. Morin pense que les onze élèves peuvent être considérés comme un nombre suffisant en cas d'interpellation pour justifier le ministère [177].

### D. Nouvelles demandes.

M. Morin étant sorti du ministère, Mgr Guigues devra recommencer sa campagne. Le 31 janvier 1855, il écrit à l'honorable G.-E. Cartier,

175 *Ibidem*, vol. 6, p. 82. Lettre de M. Cazeau à Mgr Guigues, janvier 1855.
176 *Ibidem*, vol. 7, p. 91. *P.S.O.*, n° 91, le 25 janvier M. Cazeau demande un octroi pour le collège de Bytown.
177 *Registre des Lettres*, vol. 7, p. 95.

secrétaire provincial. La corporation a fait plusieurs demandes à M. Morin pour obtenir des allocations sur les fonds de l'Université de Toronto et ce monsieur avait eu la bonté de promettre qu'il s'intéresserait à l'affaire et « que probablement une décision favorable serait donnée pendant l'intervalle qui s'écoulerait pendant les vacances des chambres. Mais ce bon M^r^ est sorti du ministère, il craint que sa demande passe inaperçue et me prie de la renouveler avant mon départ [178]. »

Puis l'évêque reprend tous les arguments cent fois exposés; incorporation du collège, vaste construction, seul établissement sur les bords de l'Ottawa où l'on enseigne les deux langues convenablement, le président est membre du Sénat de l'Université et une demande officielle a été faite pour affilier le collège, huit professeurs, prix peu élevé de la pension, parents satisfaits et nombre des élèves s'élevant à une centaine. Les habitants du Haut-Canada se plaignent qu'ils sont moins favorisés que ceux du Bas pour qui le gouvernement a fait une allocation de 150 £, l'Institut canadien s'est fait leur interprète.

> [Enfin] ne serait-il pas convenable qu'en retour le seul établissement sur le Haut-Canada qui enseigne le français, reçut aussi quelque encouragement par cette partie de la province, puisque surtout les fonds considérables provenant de l'Université de Toronto sont à la disposition du gouvernement et que la dernière loi concernant l'Université lui a permis de répartir ces revenus sur les divers établissements du haut Canada.

Le 2 février, M^gr^ Guigues donne avis à M. Cazeau qu'il a écrit au secrétaire pour obtenir des fonds sur l'Université et lui demande de l'appuyer [179]. Il a reçu les 150 £ votées pour le collège.

Le 5 mars 1855, M. Cazeau a fait une demande au gouvernement sur le « surplus fund » de l'Université pour le collège de Monseigneur de Toronto; il aura soin de talonner les ministres pour que ce collège et celui de Bytown reçoivent leur part des dépouilles [180].

Le 7 mars, lettre de l'honorable Cartier par laquelle il accuse réception de la lettre de Monseigneur du 1^er^ février; « le sujet de votre recommandation ne manquera pas de recevoir la considération de Son Excellence [181] ».

178 *Ibidem*, vol. 6, p. 87.
179 *Ibidem*, vol. 6, p. 89. *P.S.O.*, n° 284, le 5 février M^gr^ Guigues demande des secours provenant des fonds de l'Université.
180 *Registre des Lettres*, vol. 7, p. 102.
181 *Ibidem*, vol. 7, p. 104.

A la même époque, Mgr Guigues fait parvenir à M. Cartier le rapport du père Tabaret sur l'état du collège et l'usage fait des fonds votés l'année précédente pour le collège. Puis une nouvelle charge sur le besoin d'être soutenus pour les enfants du Haut-Canada. Puisqu'il y a des fonds considérables entre les mains du gouvernement pour soutenir l'éducation dans le Haut-Canada, il demande qu'une partie de ces fonds soit distribuée entre les institutions qui ont la confiance des parents, c'est-à-dire Saint-Michel à Toronto et Bytown à Ottawa. Il lui paraît digne de l'esprit libéral et conservateur des membres du ministère de faire prévaloir malgré les oppositions ou respecter des principes de justice qui satisfont tous les esprits sages et non prévenus et de mettre ces deux collèges sur le même pied que les autres qui sont dans le Bas-Canada et qui reçoivent un appui généreux de la part du gouvernement [182].

Puis vient le rapport du père Tabaret. Le collège n'a que six ans et déjà plusieurs élèves ont passé les examens et ont été admis à suivre, à Toronto et à Montréal, les cours de médecine et de droit. Il y a neuf professeurs; quatre-vingt-cinq élèves pensionnaires ou demi-pensionnaires. Peu de collèges dans le Haut-Canada ont autant d'élèves. Onze élèves du Bas-Canada ont participé à l'allocation et ont reçu gratuitement l'éducation. Six autres actuellement résidant dans le Haut-Canada, mais arrivés depuis peu à Bytown, y sont également reçus *gratis*. Le prix de la pension est si peu élevé que tous les vingt-cinq élèves venus du Bas-Canada pourraient être considérés comme reçus gratuitement au collège.

Mgr Guigues voit grand. Ce qu'il veut pour son collège, c'est 500 £, comme il le communique à M. Cazeau le 25 mars 1855 [183]. Il voudrait 500 £ pour chacun des trois collèges [Bytown, Kingston, Toronto], car si on pouvait obtenir cette somme annuellement, il prétend que l'on serait presque assuré de toujours garder cet octroi car on n'oserait pas attaquer de front tous les établissements catholiques. Et si le gouvernement était juste pour le Haut-Canada comme pour le Bas, il aiderait même considérablement à payer les dettes que la construction du collège

182 *Ibidem*, vol. 7, p. 107.
183 *Ibidem*, vol. 6, p. 98. *P.S.O.*, n° 489, pétition du collège pour obtenir des secours pris sur les fonds de l'Université; n° 520, pétition de l'Institut canadien dans le même sens (29 mars).

a fait contracter. Quand on le voit aider « si généreusement des établissements comme le collège de Toronto qui vient d'être terminé », on est en droit de demander une somme convenable pour des établissements qui ont le même titre et qui le remplissent encore mieux.

Puis, le 2 avril, il écrit à M^gr^ de Charbonnel, lui demandant d'insister pour obtenir 500 £ pour chacun des collèges. « Si la même somme est répartie à tous, le Gouvernement aura beaucoup plus de peine à y toucher [184]. » Le 11 avril, il reçoit une réponse de M^gr^ de Charbonnel qui promet de tâcher d'obtenir 500 £ pour Bytown, bien qu'il compte en demander davantage pour Toronto [185]. L'indifférentisme de Toronto ne l'effraie donc plus.

M^gr^ Guigues trouvera le moyen de souligner l'appétit de Monseigneur de Toronto. Le 18 avril 1855, il voit avec le plus grand plaisir que son collège a été incorporé par une forte majorité, bien qu'il ait eu à passer par les épreuves anticatholiques. Puis il ajoute : « L'appétit vient en mangeant. £ 500 pour votre collège ne vous suffisent pas *annuellement*, prenez garde qu'à force de digérer de l'anglais vous ne vous convertissiez en roastbeef [186]. »

Le 28 avril, M^gr^ de Charbonnel écrit à M^gr^ Guigues :

> Hier sans m'y attendre, je me suis vu gratifier £ 350 pour mon collège pris sur les fonds consolidés dont je n'attendais rien... N'ayant rien trouvé de semblable pour vous, nous sommes avec M^r^ Cazeau à nous remuer de manière à vous en obtenir autant. Kingston a reçu £ 750; je comprends tout cela mais c'est dégoûtant.

Puis il demande à M^gr^ Guigues de télégraphier à quelqu'un qui pourrait le soutenir dans la réparation de cet oubli involontaire [187].

Les oublis sont si fréquents qu'on a peine à les croire involontaires. Mais on finira par obtenir justice.

Une déception attendait cependant l'évêque de Bytown. Il recevait en avril une dépêche télégraphique de M^gr^ de Charbonnel annonçant que l'allocation faite pour le collège de Bytown avait été retirée. Il n'en est pas surpris, car cette œuvre, comme toutes les œuvres catholiques, a des ennemis et les intérêts catholiques sont et seront toujours sacrifiés aux réclamations des protestants. Ce n'en est pas moins une injustice

184 *Registre des Lettres*, vol. 6, p. 105.
185 *Ibidem*, vol. 6, p. 105.
186 *Ibidem*, vol. 7, p. 115.
187 *Ibidem*, vol. 7, p. 122.

flagrante car il y a en ce moment à Bytown onze élèves du Bas-Canada reçus gratuitement en vue de cette allocation sur laquelle on devait compter d'autant plus naturellement que cet établissement est le seul sur l'Ottawa où l'on reçoive une éducation un peu élevée. Il croit inutile d'écrire au ministère, et il fait parvenir à Monseigneur de Toronto la lettre envoyée à M. Cartier pour exposer les droits du collège; M. Morin les avait reconnus. L'évêque verra sur les lieux s'il y a moyen de faire réparer l'injustice.

> S'il n'y a pas moyen nous joindrons ce fait à plusieurs autres où les intérêts catholiques ont été sacrifiés et le moment arrivant on ne pourra être surpris de nous voir lever pour les défendre [188].

Vers le 28 ou 29 avril 1855, M^gr^ Guigues s'adresse à M. Cartier pour se plaindre que l'allocation pour les enfants du Bas-Canada a été retranchée dans les « estimates » de cette année; si c'est par oubli que le ministère ne l'a point mis, l'évêque prie son correspondant de le réparer. M. Morin, par M. Cazeau, avait répondu que le nombre d'enfants reçus *justifiait surabondamment* l'allocation. M^gr^ Guigues se crut donc justifié en encourageant les directeurs à continuer l'œuvre méritoire qu'ils faisaient dans l'intérêt de l'éducation. Le ministère ne sera donc pas surpris qu'il voit dans cet acte un déni de justice et que bien des personnes le voient également avec surprise. Toutes les académies ne sont encore que sur le papier et ne sont que des écoles primaires. Qu'on les soutienne dans les autres parties de la province sans nuire aux autres établissements d'un ordre plus élevé qui s'y trouvent [189].

Le même jour (29 avril 1855), il écrit dans le même sens à M. Jobin et l'avertit que « si le ministère persiste à retrancher ces allocations si justes, il ne peut pas espérer se créer des amis par des mesures de ce genre [190] ».

Le 1^er^ mai 1855, c'est une lettre à M^gr^ de Charbonnel. Celui-ci lui avait suggéré, dans sa lettre du 28 avril, de télégraphier à Québec pour engager quelqu'un des députés à s'intéresser au collège de Bytown. L'évêque de Bytown croit la mesure de peu d'utilité, si Monseigneur de

188 *Ibidem*, vol. 7, p. 117.
189 *Ibidem*, vol. 7, p. 117.
190 *Ibidem*, vol. 7, p. 118.

Toronto et M. Cazeau, qui sont sur les lieux, ne peuvent rien faire... de fait il faut désespérer [191].

Le lendemain, 2 mai, c'est à M. Cazeau qu'il s'adresse. Il a écrit la veille à l'évêque de Toronto pour dire qu'il désirait beaucoup que l'affaire de l'Université se règle pendant son séjour à Québec. Il l'a prié de s'entendre avec M. Cazeau, comme c'est sur son conseil que Mgr Guigues accepta pour le supérieur du collège de faire partie du sénat, il ne veut pas y renoncer sans que Mgr de Charbonnel se soit concerté avec lui. Cette charge, qui cause bien des ennuis, n'avait été acceptée que parce que M. Cazeau et M. Morin étaient convaincus qu'une allocation convenable pour le collège serait donnée en retour. Cependant comme rien ne se fait, l'évêque de Bytown désire donc avoir une décision, pour ou contre, afin de prendre un parti décisif [192].

Il s'était proposé de lui écrire ainsi qu'à Monseigneur de Toronto pour réclamer contre l'injustice qui est faite au collège; après réflexion il a cru devoir adresser la lettre ci-jointe à M. McCann, le député de Prescott. Des raisons de délicatesse l'obligent d'en écrire à M. Cooke.

> Je me fais une violence assez grande en écrivant à Mr McCann, mais le besoin de soutenir nos œuvres religieuses me fait mettre de côté l'amour propre et même un certain respect de ma dignité. Ceux qui viendront après moi ne seront pas obligés à en faire autant... Si le Gouvernement a quelque bonne volonté, il lui est facile de réparer son oubli car les Estimés ne seront pas encore votés avant le temps convenable pour rendre justice.

Le 2 mai encore, il écrit à M. McCann [193] comme il l'avait dit à M. Cazeau. Une dépêche télégraphique de Québec au père Aubert a fait connaître qu'aucune allocation n'avait été faite au collège. « Permettez-moi, dit-il, d'avoir recours à votre obligeance pour vous intéresser auprès du gouvernement » afin que cette œuvre ait sa part puisqu'il en est encore temps. Le collège a droit de recevoir des secours du gouvernement de trois sources différentes.

1° Depuis quelques années, il recevait une allocation de 150 £ pour les enfants du Bas-Canada.

2° Il est aussi en droit de recevoir quelques secours sur les fonds consolidés pour le Haut-Canada. Une allocation de 350 £ a été faite à

191 *Ibidem*, vol. 7, p. 119.
192 *Ibidem*, vol. 6, p. 125.
193 *Ibidem*, vol. 6, p. 122.

Saint-Michel de Toronto qui n'est incorporé que depuis cette année. Le gouvernement a également accordé 250 £ à l'Université de Kingston qui reçoit déjà 500 £ et l'on néglige celui de Bytown qui est incorporé depuis huit ans.

3° Le collège a aussi des droits aux fonds de l'Université. Le supérieur est membre de l'Université; on a fait des démarches pour s'affilier. Du reste, depuis la passation du dernier bill, cette affiliation n'est pas nécessaire puisque les fonds considérables que possède l'Université sont entre les mains du gouvernement. Est-il équitable de donner tous ces fonds sur un point de la province et de négliger les autres ?

Comme les *estimates* n'auront de force qu'après que les chambres les auront votées, Monseigneur estime qu'il est encore temps d'éclairer les ministres animés de bonnes intentions et de réparer cette erreur, probablement involontaire.

Le 5 mai 1855, un peu de consolation de la part de M^gr^ de Charbonnel en réponse aux lettres du 29 avril et du 1^er^ mai. M. Cartier explique de son mieux comment il a appliqué 100 £ à Bytown et 75 £ à Aylmer. M. Egan et d'autres aideront à ranger cette affaire, M. Cartier y est bien résolu. Il est enchanté de voir que M^gr^ Guigues demande 500 £, mais « je ne puis pas l'être de vous voir rire à ce que j'en demande £. 1000 au moins pour une 1^ère^ année. Encore une fois entendons-nous d'esprit, de cœur, de bouche & de plume si nous voulons réussir. » Il n'a encore rien demandé avant ces derniers mois. Il a reçu 350 £ non demandées et inattendues, et cela ne le bridera pas. « Je suis bien résolu à lui vomir si nos écoles séparées ne passent pas [194]. »

S'il y a eu méprise, M^gr^ Guigues réparera auprès de M. Jobin. Puisqu'une seconde dépêche télégraphique lui annonce qu'il a reçu 100 £, cette « nouvelle modifie ma lettre sans en changer le fond, car ma surprise comme celle de bien des personnes a été aussi grande de voir diminuer la modique allocation faite au collège que de la voir enlevée entièrement ». Le gouvernement a cru devoir établir une académie à Aylmer; l'évêque est loin de l'en blâmer car les protestants ont un droit comme les catholiques; mais il lui semble que cette allocation, qui se

194 *Ibidem*, vol. 7, p. 125.

faisait pour Bytown uniquement, ne pouvait pas enlever les droits d'un établissement qui est pour les deux comtés de l'Ottawa et de Pontiac.

> Vous ne vous dissimulez pas d'ailleurs honorable M^r^ que l'académie protestante d'Aylmer comme l'académie catholique ne seront que de bonnes écoles primaires et ne remplaceront pas un collège qui compte 9 professeurs où l'on donne le même enseignement que dans les bons collèges de la province et qui grâce à Dieu [compte] un nombre d'élèves du comté que vous représentez comme des autres parties de l'Ottawa [195].

Son étonnement a été plus grand encore, quand il a vu que tous les collèges du Haut-Canada recevaient une augmentation ou étaient portés pour la première fois sur les *estimates* et celui seul de Bytown oublié. Il pense donc que le collège qui n'a pas été porté sur les *estimates* pour recevoir une allocation sur les fonds du Haut-Canada comme les autres de ce genre, a été « involontairement oublié plutôt que repoussé ». Il espère donc qu'il donnera ou fera donner par ses amis « un équitable aperçu de l'état du collège au ministère afin qu'il puisse, puisque les fonds ne sont pas encore votés, le traiter avec l'esprit de justice et d'équité dont il a usé envers les autres établissements de la province »

Une lettre à l'Honorable Sir Allan McNabb est datée du 8 mai 1855 [196]. Il expose les plaintes de la corporation et la peine que « tous les membres qui la composent ont éprouvée en voyant que le collège de Bytown n'avait aucune part des allocations que le Gouvernement, d'après les estimés de l'année, a proposées pour les Collèges du Haut-Canada ». Il espère que « puisque les estimés ne sont point encore votés que le gouvernement réparera une omission probablement involontaire et avec l'esprit d'équité et de sagesse qui distingue les honorables membres qui le composent accordera au collège de Bytown les secours qu'il a généreusement donnés aux autres établissements de ce genre en exercice dans le Haut-Canada ».

M. McCann répondit de Québec le 9 mai 1855.

Il accuse réception de sa lettre du 2 courant « explanatory of your just surprise at the omission of the Parliamentary Grant for your College in the estimates for this year, and calling my attention to this fact with a view to my interference with the Government to secure the

[195] *Ibidem*, vol. 6, p. 132.
[196] *Ibidem*, vol. 6, p. 129.

amount being yet included in the vote of supply ». Il a eu une entrevue avec M. Cazeau de qui il a reçu la note de Monseigneur, et il s'est fait un devoir de voir M. Hincks « who is all potent with the members and urged on him to use his influence on behalf of your request, and I am happy to have to say that "the Gentleman has shown the kindest interest in the subject" ». Celui-ci a promis de s'adresser à l'inspecteur général pour répondre aux désirs de l'évêque. M. McCann a aussi parlé à tous les membres du ministère venant du Haut-Canada et il a bon espoir que Bytown aura un octroi. Il rendra tous les services dont il sera capable [197].

Le 9 mai 1855, M. Cazeau avertit M^gr^ Guigues que l'on a protesté au sujet de l'oubli. « M^gr^ de Toronto a écrit à M. Hinks & moi, dit-il, à M. Cartier pour lui rappeler ce qui avait été convenu entre V.G., M. Morin & moi. » M. Cartier a expliqué qu'il avait retranché 50 £ comme il en avait retranché 25 £ à Aylmer afin de donner 75 £ à l'école catholique du même lieu comme à sa rivale. « Je lui fis remarquer que cette explication ne vous serait que d'une faible consolation et que vous n'en ressentiriez pas moins l'injustice qu'on vous faisait en diminuant votre lot », tandis qu'on augmentait si libéralement celui de Toronto et de Regiopolis. M. Cartier promit alors de s'occuper de l'affaire et de faire tout son possible pour faire rendre justice sans toutefois donner de fortes espérances attendu qu'il croyait toutes les ressources épuisées [198].

M. Cazeau a revu M. Cartier depuis la réception de la lettre de Monseigneur et il a donné de plus fortes espérances. Il a parlé de 150 £ qui reviendraient au collège, sans parler du « surplus fund » de l'Université. Sur ce dernier article, il a paru qu'il ne pouvait rien assurer; car la chose était en délibération et *in secretis*. Le 9 mai, M. Cazeau lui écrivit qu'on ne devait pas lui donner moins de 150 £ sur la part des fonds consolidés du Haut-Canada, laquelle somme, jointe à celle de 100 £, venant du Bas-Canada, mettrait le collège de Bytown sur le même pied que celui de Monseigneur de Toronto.

197 *Ibidem*, vol. 7, p. 132, archevêché d'Ottawa, dossier Ottawa : Chambre des Communes.

198 *Registre des Lettres*, vol. 7, p. 134.

La veille, M. Cazeau avait vu aussi M. McCann à qui il traduisit la lettre de M^gr^ Guigues. Ce monsieur a promis de faire son possible et de voir tous les ministres du Haut-Canada.

> Ce matin je lui ai écrit comme à M^r^ Cartier de tâcher de vous faire avoir £ 150. Ce soir, je l'ai rencontré il m'a dit qu'il avait vu les ministres et qu'ils lui avaient promis de se souvenir de sa recommandation. Ce M^r^ m'a paru bien disposé envers V.G. Il a promis aussi de voir M. Hinks, de lui faire part de votre lettre; M^r^ Hinks conserve toujours une grande influence sur les affaires du gouvernement. M^gr^ de Toronto et moi ferons tous nos efforts pour que justice vous soit rendue.

### E. Octrois pour le Haut-Canada.

Le 17 mai, une grande joie devait être faite à M^gr^ Guigues. M. Rooney lui annonçait de Québec : « I have much pleasure in informing yr Lordship that a vote was carried last evening in the legislative assembly of the province. » La somme de 300 £ par année était octroyée au collège de Bytown.

> While this grant is only an act of justice and in the face of other grants for educational purposes in Upper Canada one that could not consistently be refused still I have some reason to think that it is in a great measure due to the unflenching stand taken in Aylmer by the Revd M^r^ Hughes to obtain for the catholic population an equal amount for educational purposes to that given to their adversaries. I am under the impression that the honorables M. Drummond & Cartier interested themselves in this matter and are therefore entitled to the warmest thanks of the catholic community [199].

La joie de M^gr^ Guigues se comprend facilement. Aussi M. Cazeau est-il invité à remercier les députés et les ministres, ainsi que M. Cartier [200]. Le vicaire général de Québec ne manquera pas de s'acquitter de cette commission et il en avertit son correspondant de Bytown le 14 juin.

Les succès enfin obtenus en 1855 porteront M^gr^ Guigues à continuer ses instances en faveur de son œuvre de prédilection. Vers le 22 janvier 1856, il s'adresse à M. Cartier et lui rappelle que M. Morin l'avait prié et fait prier par M. Cazeau d'accepter pour le supérieur du collège le poste de sénateur à l'Université de Toronto, afin de faire disparaître le reproche d'impiété et de protestantisme que l'on faisait en ce moment et aussi pour que les intérêts catholiques fussent représentés. Il ajoutait

199 *Ibidem*, vol. 6, p. 139.

200 *Ibidem*, vol. 7, p. 141 (6 juin). *P.S.O.*, n° 928 (12 juin) mentionne une demande de M. Cazeau en faveur du Collège de Bytown.

aussi en promettant que lorsque la distribution des fonds de l'Université serait faite, le collège en recevrait sa part convenable qui l'aiderait à supporter les charges énormes qui pesaient sur lui. Le gouvernement n'a pas encore accompli sa promesse et il paraît même, par la différence des réponses données quand une demande a été adressée à ce sujet, qu'il n'est pas encore fixé sur l'époque à laquelle cette distribution devrait se faire. Monseigneur présume qu'en ce moment, une détermination a été prise à ce sujet et il aimerait connaître les dispositions du gouvernement à ce sujet au cas où elles ne seraient plus conformes à celles qu'avait le ministère au moment où la proposition lui fut faite de permettre au supérieur de Bytown d'accepter la place de membre du Sénat de l'Université. Le père Tabaret donnera sa démission car il n'est pas raisonnable d'avoir une charge sans en remplir les devoirs. Au contraire, si le ministère a l'intention de remplir la promesse faite, le père s'y rendra lorsque les chemins le lui permettront et que les occupations du collège n'y mettront pas un trop grand obstacle [201].

Cette année encore, Bytown est oublié dans les « estimates » et M. McCann, de Toronto, en avertit Mgr Guigues le 8 mai 1856, mais il a essayé de convaincre l'inspecteur général et le secrétaire provincial que l'allocation de Bytown devrait être égale à celle de Regiopolis. L'inspecteur dit que c'est tout simplement un oubli, que l'allocation apparaîtra sur les estimations supplémentaires et qu'il espère qu'on l'augmentera [202].

Pourtant si l'oubli a été fait, ce n'est pas la faute de Mgr Guigues. Se rappelant les bons services de M. McCann, l'année précédente, pour faire réparer l'oubli, il lui avait écrit, en mars[203], de bien vouloir s'en

201 *Registre des Lettres*, vol. 6, p. 232. Mgr Guigues affirme que le père Tabaret se rendit une fois à la réunion du Sénat de l'Université de Toronto. D'autre part, les minutes du Sénat de l'Université de Toronto n'en gardent pas le souvenir (archives du Secrétariat de l'Université de Toronto).

Dans *P.S.O.*, n° 122 (20 janvier 1856), l'évêque de Bytown demande s'il recevra des allocations, sinon le supérieur résignera ses fonctions au sénat, n° 318 (pétition non datée, mais reçue le 29 février et présentée par l'honorable L. Drummond), la corporation du collège demande de l'aide. Nous trouvons aussi des renseignements dans le *Journal de l'Assemblée législative* (1856), p. 86 (3 avril 1856), pétition du collège pour obtenir de l'aide et du 9 juin (p. 602) alors que l'on donne au collège 200 £. Au Conseil législatif, M. Taché dépose une pétition du collège le 28 février (*Journal du Conseil...*, p. 69).

202 *Registre des Lettres*, vol. 7, p. 345.

203 *Ibidem*, vol. 7, p. 303. *P.S.O.*, n° 496 (non datée, mais reçue le 27 mars), M. H. W. McCann, M.P.P., présente une demande de la corporation du collège.

occuper encore cette année et lui faire savoir que la corporation avait fait une dépense de plus de 3.000 £ cette année pour le nouvel édifice.

> Il me semble donc que tout devrait porter les ministres à faire une allocation au moins égale à celle de Regiopolis collège de Kingston et de Saint-Michel de Toronto. On devrait aussi faire en plus de l'allocation ordinaire, une allocation spéciale pour la bâtisse ainsi qu'on le fait pour tous les collèges du Bas-Canada.

L'oubli avait dû inquiéter Mgr Guigues d'une façon bien particulière, surtout à la vue des dépenses qu'il avait faites pour son collège. Il avait éprouvé une légère consolation lorsque M. Burke lui écrivit, le 8 juin 1856, pour l'informer que le comité avait voté 350 £ pour le collège et qu'il pensait que le tout serait voté sans difficulté le lendemain [204].

Que se passa-t-il ? Une lettre du père Aubert à Monseigneur, le 25 juillet 1856, dit qu'on a retranché 150 £ de l'allocation et la *Minerve* annonce que le collège n'a que 200 £. M. Cazeau a quitté Toronto avant la fin de la session; on aimerait bien savoir qui a fait ce coup; ils prétendent, dit le père Aubert, que Bytown est dans le Haut-Canada [205]. En effet, l'assemblée ne vota que 200 £ alors que l'on donnait 350 £ à Toronto [206].

Les demandes de secours continuèrent les années suivantes [207] et de l'aide fut accordée [208], jamais cependant aussi abondante qu'on l'aurait désirée à Bytown.

Au début de 1860, Mgr Guigues recommande encore une fois le collège de Bytown à M. Cartier. Il annonce aussi que, cette année, on

204 *Registre des Lettres*, vol. 6, p. 316.

205 Archevêché d'Ottawa, dossier : Canada-Missions. *P.S.O.*, n° 1198, pétition de l'évêque de Bytown demandant de l'aide pour le collège et l'hôpital de Bytown, reçue le 28 juillet.

206 *Journal de l'Assemblée législative*, 1856, p. 602.

207 *P.S.O.*, 1857, n° 237, pétition de la corporation du collège datée du 16 février demandant une aide en plus de l'allocation annuelle. 1858, n° 529, pétition datée du 15 mars et présentée par M. R. W. Scott, M.P.P., où l'on demande de l'aide. 1859, n° 248, pétition non datée, mais reçue le 16 février. A l'Assemblée législative, on trouve une demande d'aide en date du 3 avril 1856 (p. 86); du 13 mars 1857 (p. 76), du 17 mars 1858 (p. 144), du 17 février 1859 (p. 70). Au Conseil législatif il est également fait mention de pétitions. Le 28 février 1856 (p. 69), M. Taché dépose une pétition du Collège de Bytown; le 10 mars 1857 (p. 72), l'honorable Vankoughnet présente une demande; le 18 mars 1858 (p. 71), demande de l'évêque de Bytown; le 16 février 1859 (p. 53), M. Cherrier et autres de Bytown demandent des secours et la pétition est présentée par l'honorable M. Wilson; le 16 mars (p. 130), l'orateur présente le rapport de 1858-1859.

208 L'Assemblée législative vote, en 1856, 200 £ pour Bytown (9 juin, p. 602); on ne trouve pas de mention de vote en 1857, mais le 20 juillet 1858 (p. 768), il est voté la somme de $ 1.600 pour le Collège de Bytown et le collège méthodiste de Belleville; le 5 avril 1859, on octroie la somme de $ 1.400 (p. 327).

double la capacité du collège par la construction d'une aile et il serait naturel, soit en raison des sacrifices que l'on fait, soit en raison de l'importance qu'acquiert cet établissement, qu'on ait une allocation aussi élevée que les collèges de Toronto et de Regiopolis [209].

Monseigneur obtient alors $ 1.400 tandis que Toronto recevait $ 2.000 et Kingston (Regiopolis) $ 3.000 [210]. L'inégalité persistait. La même allocation sera faite à Bytown en 1861 [211].

A force de combattre, Mgr Guigues avait réussi à assurer à son collège des moyens indispensables. Malheureusement cette aide du gouvernement ne durera pas longtemps.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.
Séminaire universitaire.

209 *Registre des Lettres*, vol. 9, p. 90. Dans *P.S.O.*, n° 310, 9 mars, une pétition est présentée par M. Scott, et le 13 juillet (n° 1015), M. Cazeau fait un appel en faveur du collège. Le 6 juin 1861 (n° 728), M. Cazeau demande le paiement de l'allocation. A l'Assemblée législative, il est question de demande le 12 mars 1860 (p. 41) et le 8 avril 1861. Le Conseil législatif reçoit également une demande d'aide le 13 mars 1860 (p. 42).

210 *Journal de l'Assemblée législative*, 1860, p. 249 (24 avril).

211 *Ibidem*, 1861, p. 181 (26 avril 1861).

# *La vocation sacerdotale*
## *à la lumière de la théologie et de la psychologie*

---

### I. — DE LA VOCATION EN GÉNÉRAL.

Celui qui prétendrait se former une idée exacte de ce que signifie de nos jours le mot *vocation*, sera désappointé en le voyant employé en des sens si divers, par des auteurs et des hommes de tendances si variées et même contraires, et à des fins si différentes.

Employé fréquemment dans le langage courant, il fait aussi partie, depuis plusieurs siècles, de la terminologie théologique et ascétique et, dans les dernières dizaines d'années, il est entré dans le vocabulaire de la psychologie et de la pédagogie modernes. On dit ainsi qu'« il est nécessaire que chacun suive sa vocation », que « tel artiste a été contrarié dans sa vocation »; on emploie à tout propos des expressions comme celles-ci : « Une vocation en péril », « il a perdu la vocation », « il n'avait pas de vocation », « le sacerdoce est la plus belle vocation », « tel milieu est fécond en vocations », « il est extrêmement important de connaître sa vocation », etc.; en théologie on parle de « la grâce de la vocation », de « la vocation à la foi, à l'Église, à l'état clérical »; on dit que « sans vocation on ne peut être prêtre ou religieux », qu'« il est nécessaire de suivre la vocation divine »...

Toutes ces expressions et autres, plus ou moins semblables, supposent un *appel* fait par Dieu pour un état déterminé, une profession, un mode d'agir ou un ministère. Mais parfois on ne s'attache pas à ce sens théologique du mot, et on dit par exemple, que « la vocation de médecin est lucrative ou très difficile », que telle personne « ne se sent pas de vocation pour telle charge ou emploi », que « la vocation de celui-ci est d'être militaire, de celui-là, marin », etc. Ici vocation est la même chose qu'aptitude, inclination, habileté, goût, capacité.

A leur tour et plus récemment, sociologues, psychologues et éducateurs, en vinrent à employer aussi et fréquemment le même mot. Les auteurs anglo-saxons, en particulier, parlent à tout propos du

« choix de la vocation » (Berufsauslese), de la « consultation sur la vocation » (Berufsberatung), de « l'orientation de la vocation » (Vocational Guidance), de la « sélection des vocations » (Vocational selection), des « conseillers ou orientateurs de la vocation » (Berusberater), des « instituts de vocation » (Vocation ou vocational bureau)...

Dans toutes ces expressions variées, le mot vocation a des sens assez différents, mais sans être opposés ni contraires, vu que tous se rapportent au sens théologique du mot.

P. Naville lui-même — le doctrinaire marxiste, — reconnaît, bien que dédaigneusement, que ce terme vocation est « un mot plein de signification divine et humaine ». On comprend facilement pourquoi.

La signification théologique de ce mot est directement basée sur le dogme de la Providence divine : Dieu, infiniment sage et puissant, gouverne le monde, dirigeant chaque chose vers sa fin et conduisant en particulier les créatures raisonnables aux états et modes de vie les plus convenables à la réalisation et possession de la fin dernière, qui se résume dans la félicité éternelle de l'homme et la plus grande gloire de Dieu.

L'appel à la fin dernière, fait par Dieu à tous les êtres humains, pourrait s'appeler *vocation générale*, vu qu'il s'adresse à l'activité libre de tous ceux-ci. Et nous pouvons appeler *vocation particulière* chacun des différents états, professions ou modes de conduite, par lesquels tout être humain doit réaliser et obtenir la fin dernière, qui est l'objet de la vocation générale.

> **Il est hors de doute — écrit M.-P. Garnier, qui fut supérieur général de Saint-Sulpice — que Dieu non seulement créa l'homme pour le connaître, l'aimer et le servir, mais qu'il l'a également doté et équipé pour la vie de société à laquelle il le destinait. Et ainsi, il a choisi les uns pour commander, les autres pour obéir, ceux-ci pour défendre la patrie, ceux-là pour exercer les fonctions plus pacifiques de la magistrature; d'aucuns pour cultiver la terre, d'autres pour se livrer au commerce, et d'autres encore pour vivre dans le célibat et exercer les fonctions du ministère ecclésiastique...**
>
> **Le nier c'est affirmer ou bien que tous les hommes sont également aptes à exercer toutes les professions — ce qui est absurde et contraire à l'expérience; — ou bien que Dieu se désintéresse du bon accomplissement des fonctions de la vie sociale — ce qui est contraire à l'idée que nous avons de la Providence [1].**

[1] W. Ethier, dans *Orientation*, décembre 1946. Les affirmations suivantes de Gregório Marañon sont donc absurdes : « Tous les hommes sont bons à tout dès qu'ils veulent sans défaillance. La vocation est une question de foi et non de technique. Par

Quels sont donc les moyens dont Dieu se sert pour appeler chacun à sa « vocation » ? En d'autres termes : par quels moyens pouvons-nous connaître que Dieu appelle à tel état ou profession ?

Dieu nous appelle à notre fin surnaturelle — vocation générale — par le moyen de la Révélation contenue dans l'Écriture sainte et la Tradition; par le moyen de la société visible, l'Église catholique, fondée par le Christ; et enfin par le moyen des grâces actuelles par lesquelles il aide chaque être humain à suivre une ligne de conduite déterminée conformément à la fin surnaturelle.

Quant à la vocation que nous appelons *particulière*, Dieu appelle dans la majorité des cas par les moyens dont il se sert *habituellement* pour nous communiquer sa volonté. Et ces moyens ne sont que les dictamens de la raison humaine éclairée par la foi.

Il est certain que Dieu peut appeler à un état ou à une profession par le moyen d'une révélation surnaturelle ou en se servant de quelque signe sensible de caractère miraculeux. Mais ces modes d'appel sont extraordinaires et, donc, relativement rares. Ordinairement, dans le choix de la vocation particulière d'un chacun, d'un côté la foi présente à la raison la fin suprême pour laquelle l'homme a été créé et à laquelle ce choix doit être subordonné; d'un autre côté, elle lui présente le dogme de la Providence divine dont les plans comprennent non seulement l'existence de la grande diversité des professions et des états de vie, mais aussi les dons octroyés à tout être humain avec les aptitudes nécessaires à tel état ou profession.

Le travail et le devoir de la raison doivent se porter ensuite sur trois points : en premier lieu, rechercher les aptitudes de l'individu — « psychogramme » dans la terminologie psychotechnique; — en second lieu, les aptitudes exigées par les différents états ou professions — « professiogramme »; — et enfin, comparer, en connaissance de cause, les unes et les autres — celui-ci et celui-là — afin de déterminer celles qui s'harmonisent le mieux. De cette étude ou travail, la raison n'aura pas de difficulté à tirer une conclusion ferme et sûre au sujet de l'état ou de la profession qui, en tenant compte de toutes les circonstances,

cela donc la vocation par antonomase est celle de la vie religieuse, dans laquelle on ne requiert aucune autre aptitude, sinon celle d'une inclination enthousiaste » (*Raiz y Decoro de España*, p. 66, Madrid, 1941, cité par Cruz MALPIQUE, dans *Vocação e Profissão*, p. 25).

convient le mieux à chacun. Et c'est, en dernière analyse, cette conclusion qui doit guider l'homme dans le choix de la vocation.

En vertu du dogme de la Providence, il faut croire que Dieu ne désire pas voir quelqu'un dans un état ou profession pour lesquels il ne lui a pas donné d'aptitudes; et s'il les lui a données, c'est pour qu'il s'y consacre. A moins que ne surgissent des raisons contraires qui, du reste, doivent être également examinées par la raison à la lumière de la foi. « Le dictamen de ces deux lumières — dit le père La Puente, — quand une étude sérieuse a été faite, est le dictamen et l'appel de Dieu, et comme tel doit être accepté avec obéissance [2]. »

Nous pouvons donc affirmer avec Angel Figuls que

> ... Dieu n'appelle certainement pas à un état déterminé un individu à qui il n'a pas donné les aptitudes que cet état requiert. Pourrait-il y avoir manière plus éloquente d'indiquer sa volonté négative, en relation à un état, que de priver la créature des qualités nécessaires pour le bien remplir ?
>
> Ceci est tellement clair que ce critère doit prévaloir sur toute inclination intérieure, goût, aspiration intime et même jusqu'à des coïncidences que quelqu'un pourrait être tenté d'interpréter comme providentielles [3].

## II. — CONTROVERSES SUR LA VOCATION SACERDOTALE.

### A. Origine de ces controverses.

Le cinéma français nous a donné, il y a quelque temps, un film assez singulier sur le sacerdoce, dont le titre de prime abord peut sembler assez osé : *Dieu a besoin des hommes.* Pourquoi ?

Le Christ, prenant sur soi la rédemption du monde, s'est constitué pontife et prêtre suprême de la Nouvelle Alliance. La première partie de l'œuvre rédemptrice ayant été consommée au Calvaire, par lui-même et dans son propre corps. Le Christ réalise à travers les temps la seconde partie, qui est l'application des bénéfices de la Rédemption à toutes les âmes. Il pourrait se suffire à lui-même dans la continuation et l'actualisation de l'œuvre de la Rédemption du Calvaire. Il a voulu, pourtant, associer les hommes à son sacerdoce divin. Et pour cela, il a constitué et fondé l'Église catholique, à laquelle il a donné mission de réaliser dans le monde la seconde partie de son œuvre rédemptrice, la

[2] *Tratado de la Perfección en todos los estados de la vida del cristiano : De la Perfección del cristiano en el estado seglar,* t. I, cap. VI, n° 1.

[3] Angel Figuls, *La Dirección Espiritual en la Elección de Estado,* p. 36.

rendant et se rendant lui-même ainsi dépendant des hommes. Dans ce sens, nous ne trouverons pas osé le titre du film : *Dieu a besoin des hommes.*

Et ces hommes sont *choisis par Dieu,* grâce qu'aucun mortel ne peut mériter. « Le sacerdoce — dit Pie X, — institué par Jésus-Christ en vue du salut des âmes, n'est pas une charge, une occupation humaine quelconque, à laquelle, pour quelque motif que ce soit, quelqu'un puisse librement se consacrer, et comme de droit [4]. »

La grâce de la vocation au sacerdoce est un don entièrement gratuit, « gratis data », pour l'utilité d'autrui, grâce qui peut et doit être demandée à Dieu, selon la parole du Christ : « Demandez au Maître de la moisson, qu'il envoie des ouvriers dans son champs [5]. »

Qu'est donc la vocation sacerdotale ? Comment pourra-t-on la diagnostiquer ? Comment savoir que Dieu a choisi tel jeune homme pour le sacerdoce ? Dans quel sens doit-on entendre que « les prêtres sont *choisis* par Dieu » ?

La réponse à ces questions n'est pas chose facile. Ce sujet a donné libre cours à des controverses aiguës. Et aujourd'hui encore la réponse est d'autant plus difficile que, dans la pratique de la vie courante, la majorité des personnes ont, au sujet de la vocation, des idées très contradictoires.

S'il est vrai que quelques auteurs, de plus en plus nombreux, ont pris le soin de se documenter sérieusement sur ce problème et ont exposé avec compétence et diffusé avec clarté la pensée et la doctrine du Saint-Siège sur cette question d'importance capitale pour l'individu, pour la société et pour l'Église, d'autres, malheureusement plus nombreux, principalement parmi les confesseurs, directeurs de conscience, supérieurs de séminaires, de maisons religieuses, etc., n'ayant pas pris le soin voulu d'étudier consciencieusement la question en se documentant sérieusement et aux sources de la pensée authentique du Saint-Siège, ont répandu par des sermons, prônes, méditations, opuscules de piété, conseils, les idées les plus absurdes, anti-humaines et anti-chrétiennes sur la vocation, continuant ainsi, en plein XX° siècle, la triste tradition d'authenticité janséniste.

4 D. Laurentino Garcia, *El Aspirante al Sacerdocio...*, t. I, p. 93.
5 Matth., 9, 38.

Leurs prosélytes sont si nombreux et le mal est à tel point répandu et il a tellement pénétré le subconscient de la majorité, qu'ils en viennent avec audace à suspecter d'hérésie ceux qui ont le courage de leur opposer la doctrine authentique de la sainte Église !

Tous sont d'accord sur un principe de base : la vocation au sacerdoce vient de Dieu; c'est Dieu qui choisit et appelle des hommes déterminés pour les associer à son œuvre rédemptrice; et donc personne ne peut accéder aux ordres sacrés s'il n'est appelé par Dieu.

Les divergences, cependant, surgirent et la controverse prit feu autour de ce point : si c'est Dieu qui appelle au sacerdoce, quel est le *moyen choisi* par lui pour nous montrer et nous faire sentir cet appel ? « Quel est donc le moyen choisi par Dieu pour nous faire confidence de son secret ? » se demande le père Hurtaud, o.p. Et il continue :

> Jusqu'ici, l'on pensait assez communément que l'esprit de Dieu livrait le secret du Père, *dans l'appelé lui-même*, par les aptitudes qu'Il développait en lui avec sa coopération, et surtout par le pieux mouvement qu'Il excitait dans sa volonté pour l'orienter du côté du sacrifice de Jésus, pour faire naître et grandir en lui le désir d'être le serviteur de sa Rédemption parmi les hommes. Ces dispositions soumises au contrôle de l'Église, examinées par l'autorité légitime, jugées par elle dans leur existence et leur nature, étaient pour l'évêque le *signe* de l'appel de Dieu [6].

Mais, en 1909, le chanoine J. Lahitton publia son livre *La Vocation sacerdotale*, qui provoqua rapidement une grande effervescence. Selon lui,

> [l'appel divin ne se manifeste pas] par une lumière intérieure, par des aptitudes ou des attraits plus ou moins prononcés, mais par l'appel émanant des ministres légitimes de l'Église dont la voix est l'écho de la voix de Dieu, dont l'appel est la traduction sensible de l'appel éternel de Dieu [7].
>
> La vraie doctrine est celle-ci : L'appel éternel de Dieu ne passe dans l'âme de l'élu que par l'organe des ministres légitimes de l'Église; ce sont eux et eux seuls qui déposent dans l'âme de l'élu la vocation divine au sacerdoce. Ils ne constatent pas la vocation dans les candidats qui leur sont présentés, ils la leur donnent [8].

Cette doctrine, au dire du père Hurtaud, « allait à l'encontre des idées généralement reçues », et choqua, par cela même, beaucoup d'esprits.

6 Hurtaud, o.p., *La Vocation au Sacerdoce*, p. 3-4.
7 Lahitton, *La Vocation sacerdotale*, 1re éd., p. 11.
8 Id., *ibid.*, p. 49.

Malgré l'adhésion que lui manifestèrent quelques-unes des grandes revues de culture ecclésiastique et religieuse, comme *L'Ami du Clergé* (décembre 1909) [9], *Les Études* (20 novembre 1909) [10], la *Revue thomiste* (juin 1910), la *Revue du Clergé français* (15 août 1910), la *Civilta catolica* (1er octobre 1910); malgré l'approbation élogieuse que saint Pie X lui avait donnée le 6 septembre 1909 et renouvelée le 9 novembre 1910, en témoignant à l'auteur toute sa satisfaction pour le zèle éclairé avec lequel « il s'employait à élucider la question doctrinale de l'appel au sacerdoce conformément aux principes des grands Maîtres », les adversaires allèrent jusqu'à dénoncer l'œuvre à la S. C. de l'Index.

D'autre part, le père Hurtaud, déjà cité, publiait en 1911, chez Gabalda, *La Vocation au Sacerdoce*, où selon son adversaire, « il mettait en ligne toute une puissante batterie d'arguments [11] » pour lutter contre la thèse de Lahitton, à qui Pie X avait dit en audience privée et avait ensuite répété publiquement : « Vous êtes dans le vrai... N'ayez donc aucune crainte : Je suis avec vous... Je veux qu'on le sache; car on a osé déférer à l'Index un pareil ouvrage [12] ! »

La question prit une telle importance que, en 1922, le Saint-Père Pie X la retira de la juridiction ordinaire de la S.C. de l'Index, pour la confier à une commission extraordinaire de cardinaux et de consulteurs spécialement créée à cette fin [13], laquelle non seulement ne condamna pas l'œuvre de Lahitton, mais alla jusqu'à le féliciter chaleureusement pour quelques-uns de ses points de base, comme nous aurons l'occasion de le montrer plus loin.

### B. Une fausse notion de la vocation sacerdotale.

Un des grands et incontestables mérites de Lahitton et certainement le plus grand service rendu par son livre — en dépit des exagérations

[9] *L'Ami du Clergé*, en 1924, a retiré son adhésion à la doctrine de Lahitton. Voir R. Dubosq, *Mes Retraites avant les Etapes*, t. I, p. 42, n° 1.

[10] Lahitton, *op. cit.*, 7e éd., p. 8.

[11] « ... il mettait en ligne toute une puissante batterie d'arguments, dont on put croire, à première vue, que sous leurs coups répétés, nos fragiles positions allaient voler en éclats, comme un fortin de carton » (J. Lahitton, *op. cit.*, p. 9).

[12] J. Lahitton, *op. cit.*, p. 9.

[13] Voir R. Dubosq, *Mes Retraites avant les Etapes*, t. I, p. 54 : « Selon Mgr Battandier [cette commission], aurait été composée des cardinaux Pompili, Bisleti et Van Rossum, avec le P. Pie de Langogne comme rapporteur. »

dans lesquelles il est tombé à son tour, — fut de mettre bien en évidence certaines erreurs graves, même au point de vue doctrinal, qui avaient et ont encore cours aujourd'hui. Il les stigmatisa et montra leurs tristes conséquences dans le recrutement des vocations sacerdotales.

Avec de légères variantes d'un auteur à l'autre, ces erreurs principales sur la vocation sacerdotale peuvent se résumer, d'après Lahitton lui-même, dans les quatre points suivants :

1° pour avoir droit d'*aspirer* au sacerdoce, il est nécessaire d'avoir au moins la certitude morale que l'on est appelé par Dieu;

2° excepté le cas de révélation expresse, on ne peut arriver à cette certitude que par les *motions intérieures* et inclinations surnaturelles que Dieu produit en nous, sans nous;

3° donc *avant* de choisir le sacerdoce, il est nécessaire de se maintenir dans l'indifférence et d'attendre de se sentir attiré vers lui; mais cette inclination doit être si spontanée et constante que l'on ne puisse l'attribuer à notre activité personnelle;

4° cette inclination ou attraction, qui peut revêtir des formes diverses et se mêler à de grandes répugnances, est la *véritable vocation divine*, la seule — tandis que l'appel de l'évêque est relégué au plan d'une simple formalité canonique, d'une simple condition *sine qua non* pour l'accès aux ordres [14].

A la base de cette malheureuse conception de la vocation sacerdotale, nous rencontrons un principe inacceptable au point de vue dogmatique : chacun, en entrant en ce monde, se trouve prédestiné fatalement à tel état de vie. Et par cela même, chacun doit avoir le plus grand soin de rechercher le chemin que Dieu lui a marqué : pratiquement il ne pourra se sauver que dans celui-là.

> Entrer dans un état sans y être appelé, ne pas entrer dans l'état où l'on est appelé, sont deux cas également dangereux au point de vue du salut éternel. Le choix d'un état de vie n'est donc libre que spéculativement... Pratiquement et pour un homme en particulier, un seul état est permis et, d'ailleurs obligatoire sous peine de manquer le salut, ou, tout au moins, de le compromettre, au point qu'il devient moralement impossible [15].

Pour mieux faire comprendre la fausseté de cette conception de la vocation sacerdotale, transcrivons quelques extraits de l'un ou l'autre

[14] Lahitton, *op. cit.*, 7e éd., p. 121.
[15] Id., *ibid.*, p. 244.

des auteurs qui exposent les éléments qui la constituent et les principes sur lesquels on se base pour la formuler. Nous ne prétendons pas, pour autant, présenter l'histoire complète d'une telle théorie, mais seulement l'exposer dans son ensemble, nous servant des propres expressions de quelques-uns de ses défenseurs.

1° *La destinée de chacun de nous a été marquée par Dieu de toute éternité.*

> Dieu seul qui voit nos cœurs et qui a marqué dès le commencement la voie par où Il voulait nous conduire, peut nous en inspirer le choix : A Lui seul il appartient de nous appeler à l'état où Il nous a préparé dans ses conseils éternels des moyens de salut; Lui seul doit être consulté dans une affaire où Lui seul peut nous éclairer et nous conduire...
>
> Ce n'est pas à nous à disposer de nous-mêmes; c'est à Lui seul à nous employer selon les vues qu'Il s'est proposé en nous formant, et à régler l'usage des talents que nous n'avons reçus que de Lui...
>
> Il demeure établi qu'avant que nous fussions nés, le Seigneur avait tracé à chacun de nous le plan de nos destinées, et, pour ainsi dire, le chemin de notre éternité et que parmi cette multiplicité de voies qui forment les diverses conditions de la société, *il n'en est qu'une qui soit la nôtre* et par où Dieu ait voulu nous conduire au salut [16].

2° *Le salut est pratiquement impossible en dehors de l'état de vie qui nous a été déterminé.*

> Le choix de l'état de vie [fixé par Dieu dès l'éternité] est pour nous l'unique voie de salut que Dieu nous a préparée... *C'est la voie unique de salut pour nous...*
>
> Pour participer aux grâces d'un état, il faut que Dieu Lui-même nous y ait appelé. Si vous vous êtes placé vous-même, c'est à vous-même à vous soutenir. S'Il ne vous a pas préparé la voie où vous êtes entré, Il ne vous y donnera pas sa main secourable, et vous y marcherez tout seul... Vous êtes sorti du plan de sa Providence; ce n'est pas à Lui à rétracter la stabilité de ses desseins pour s'accommoder à vos caprices, mais à vous à vous livrer à votre propre malheur : Vous n'avez pas choisi la situation et le ministère qu'Il vous destinait dans le corps mystique de son Fils; Il ne peut donc vous regarder que comme un membre monstrueux qui est hors de sa place...
>
> Il avait résolu de vous attacher à Lui par des liens sacrés... Vous vous êtes engagé sous un joug différent : Ah ! La sainteté du lit nuptial sera donc pour vous une occasion de luxure et d'incontinence... Les périls où l'ordre de Dieu ne vous avait pas engagé, seront pour vous des occasions infaillibles de chute...
>
> Mais d'un autre côté le Seigneur voulait que vous opérassiez le salut dans l'état de simple fidèle; Il vous avait préparé les grâces de cet état... Vous vous êtes ouvert par votre ambition la porte de la maison du Seigneur; vous avez obtenu, en importunant, une dignité qu'on ne peut

[16] MASSILLON, *Sermon pour le mercredi de la 2e semaine de Carême, sur la vocation.*

mériter qu'en fuyant... Vous serez un homme de péché assis dans le temple de Dieu... Vous n'êtes que l'anathème du ciel et le scandale de la terre...

N'étant point dans la voie qui doit vous conduire au salut, *plus vous marchez, plus vous vous égarez* [17]...

### 3° *La vocation au sacerdoce consiste en une inclination inspirée par Dieu.*

La vocation à l'état ecclésiastique peut donc se définir, *une inclination inspirée par Dieu* vers cet état. Cette inclination consiste *principalement* dans une bonne pensée qui s'offre à notre intelligence, lui présentant un tel état comme un bien spirituel et en une certaine affection qui attire notre volonté, semblable à celle dont parle saint Augustin : « Ostendis ovi ramum et trahis eam. » Or, cette inclination, pour être une véritable vocation, doit être inspirée par Dieu; et pour ne pas se tromper, il est nécessaire de se référer aux signes habituels d'une vraie vocation qui est inspirée par Dieu. Ces signes, les uns sont extraordinaires et de ceux-ci nous n'entendons pas parler; les autres sont ordinaires et se réduisent principalement à trois, selon la doctrine de saint Alphonse de Ligori : 1° aptitude à l'état clérical, 2° intention droite, 3° bonne réputation. [18].

### 4° *Cette inclination ou attraction au sacerdoce se fait sentir dans l'intime de l'âme comme une voix mystérieuse.*

Comme l'appel fait par l'évêque n'est plus en pratique depuis déjà plusieurs siècles [!], il y a certaines marques par lesquelles on peut probablement connaître si on est légitimement appelé : la *première* de ces marques actuelles, c'est l'inclination que Dieu donne à certaines personnes dès leurs plus tendres années, ou pendant assez longtemps avec une haute estime pour les fonctions ecclésiastiques; la seconde c'est l'intention de servir Dieu dans cet état [19].

L'attrait divin se reconnaît à certaines touches intérieures que l'on ressent à l'heure du recueillement et de la prière, dans les moments de ferveur sensible : parfois, on dirait une voix mystérieuse qui retentit ou s'insinue dans le silence de l'âme; plus fréquemment c'est la pensée d'un bien à accomplir qui surgit inopinément aux yeux de l'esprit, accompagnée d'une impulsion plus ou moins vive à la réaliser; c'est encore une suavité, un besoin, une attraction indéfinissable, auxquels il faut céder. En somme, le principal moyen pour bien saisir l'attrait divin, est de se retirer dans les profondeurs de son âme, et là, d'observer et d'écouter [20].

17 Massillon, *ibid.*

18 Doutor Bartholomeu do Monte, *Jesus Christo fallando ao Coração do Sacerdote ou Meditaçôes Ecclesiásticas*, p. XV-XVI : « Conferência sobre a Vocação ao Sacerdócio. »

19 Matthieu Beuvelet, *Méditations sur les principales vertus chrétiennes et ecclésiastiques*, 1669 (cité par Lahitton, *op. cit.*, p. 118).

20 Ribet, *L'Ascétique Chrétienne*, p. 214 (cité par Lahitton, *op. cit.*, p. 66-67).

### C. Raisons historiques et fondements doctrinaux de cette fausse notion de la vocation sacerdotale.

Cette fausse notion de vocation sacerdotale, malheureusement encore si répandue aujourd'hui dans la pratique de la vie courante, prend son origine au XVII^e siècle pour des raisons d'ordre historique et doctrinal.

> Qu'il suffise de rappeler ici... que dans l'aristocratie française des convenances et des intérêts de famille décidaient trop souvent de la vocation des enfants. Ils étaient, comme disait Bossuet, *immolés* aux intérêts de la famille... Ce qu'on visait d'abord, en frappant à la porte de l'Église, c'était un bénéfice gros et brillant. Il était quelquefois conféré avant les ordres, mais à charge de les recevoir, et le désir de le garder était le seul motif qui y conduisait le jeune bénéficiaire déjà nanti [21].

De là cette vigoureuse apostrophe de Bourdaloue :

> On s'engage, s'il est besoin dans les ordres. Je dis : « S'il est besoin », car hors du besoin on n'aurait garde d'y penser, et vous entendez bien quel est ce besoin... Il y a dans l'état ecclésiastique des degrés où l'on ne peut monter sans le sacerdoce. C'est une condition absolument requise, pour obtenir tel bénéfice et pour parvenir à telle dignité. Il faut donc entrer dans les ordres et l'on y entre. Pourquoi ? Est-ce pour avoir le précieux avantage d'offrir le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ ? C'est à quoi l'on ne pense guère, et si le saint caractère n'était bon qu'à cela, on ne s'empresserait pas de le demander. Mais, il peut servir à autre chose. Non seulement on est prêtre avec ambition, mais on ne l'est que par ambition [22].

Au dire de Lahitton, il semble que

> [...] à refouler cette invasion de candidats, trop souvent indignes, l'autorité des évêques aurait dû suffire; mais elle était bien souvent tenue en échec par des influences humaines trop puissantes. Pour dresser une digue plus forte, on appela au secours le ciel lui-même, et, contre le flot montant des candidats, on éleva très haut cette vérité que, pour entrer légitimement dans les ordres il fallait y être appelé légitimement de Dieu. Vérité indéniable ! Les âges précédents ne l'ignoraient pas; ils savaient que l'appel divin est l'appel même de l'évêque. Mais comme on avait besoin d'autre chose, on eut recours à des signes nouveaux de vocation divine et on exigea que le sujet en portât l'empreinte [23]. C'est alors que par-dessus l'intention droite, acte réfléchi, on surajouta une inclination émanée de Dieu, sur quoi l'on fit porter principalement le nom de vocation [24].

[21] Degert, *Histoire des Séminaires français*, II, p. 362. Voir aussi Sicard, *Les Evêques avant la Révolution*, ch. II, *Poussée des grandes familles vers les hautes situations de l'Eglise* (cité par Lahitton, *op. cit.*, p. 116).

[22] Cité par Lahitton, *op. cit.*, p. 116-117.

[23] Voir plus haut la citation que nous avons faite d'un texte de Beuvelet.

[24] J. Lahitton, *op. cit.*, p. 117-118.

Quant aux raisons d'ordre doctrinal, rappelons-nous combien certaines idées sur la prédestination étaient répandues au XVII^e siècle. Il fut donc facile de profiter des doctrines et tendances rigides de quelques théologiens pour alimenter la nouvelle théorie de la vocation.

> Comme il est certain, en théologie, que chaque homme arrive en ce monde avec sa destinée arrêtée dans les plans éternels, comme d'autre part c'est un principe général de morale chrétienne qu'il faut se préoccuper de faire la volonté de Dieu et d'être fidèle à nos destinées, on déduisit cette conséquence étrange que, pour choisir son état de vie et avant de le choisir, il importe de connaître celui qui est inscrit pour nous dans les décrets éternels.
>
> C'était appliquer à cette matière particulière une fausse conclusion que les quiétistes étendaient, avec la logique de l'erreur, à toute l'activité humaine, à savoir, que pour être assuré d'être toujours dans la volonté de Dieu, il faut se tenir en repos, supprimer toute activité, tout initiative personnelle, et attendre, pour agir dans tel sens ou dans tel autre, de s'y sentir incliné par des mouvements intérieurs, qu'on pût considérer comme des manifestations des volontés inconnues de Dieu [25]...

### D. Conséquences funestes et réfutation sommaire de la conception janséniste de la vocation sacerdotale.

Il est aisé de prévoir les conséquences désastreuses de cette conception janséniste de la vocation sacerdotale.

La première est de conduire les âmes aux erreurs du quiétisme condamné par Innocent XI [26], et contre lequel Bossuet n'hésita pas à écrire :

> Une des raisons qu'on en allègue est qu'il ne faut pas prévenir Dieu, puisque c'est Lui qui nous prévient, mais seulement Le suivre et Le seconder : autrement ce serait vouloir agir de soi-même... Mais c'est là, dit-il, réduire les âmes à l'inaction, à l'oisiveté, à une molle léthargie !... Il ne faut ressembler ni au pélagien, qui croit prévenir la grâce par son libre arbitre; ni au quiétiste, qui en attend l'opération dans une molle oisiveté... La plus grande partie de la vie humaine, le mariage, le célibat, le choix d'un état, d'une profession... tout cela sous le nom de grâce actuelle, est abandonné à la fantaisie d'un directeur ou à la sienne propre. C'est là un des abus du quiétisme : sous le nom de grâce actuelle, on a

25 Id., *ibid.*, p. 120.

26 Parmi les soixante-huit propositions de Molinos, qui ont été condamnées, se trouvent les deux suivantes :

« 4^a. Activitas naturalis est gratiæ inimica, impeditque Dei operationes et veram perfectionem; quia Deus vult operari in nobis sine nobis. »

« 13^a. Resignato Deo libero arbitrio, eidem Deo relinquenda est cura de omni re nostra; et relinquere ut faciat in nobis sine nobis suam divinam voluntatem » (voir *Dict. de Théol. cathol.*, t. 10, II^e partie, col. 2187-2192; et *ESPASA*, t. 35, p. 1530).

pour guide sa propre volonté; on prend pour divin tout ce qu'on pense; et c'est là, quoiqu'on puisse dire, du pur fanatisme [27].

Et Poulain, après avoir souligné qu'un tel système a le double inconvénient d'empêcher l'action quand il faut agir et de pousser à agir quand il ne le faudrait pas, avec comme circonstance aggravante de prendre pour une action de la grâce ce qui n'est que simple état émotif, conclut par ces paroles vigoureuses : « On peut ainsi faire mille sottises en les attribuant au Saint-Esprit; c'est du pur illuminisme [28]. »

En second lieu, cette conception janséniste élimine complètement la liberté individuelle sur un des points les plus importants et les plus décisifs de la vie humaine comme l'est le choix de la vocation. Cette conséquence anti-humaine et anti-chrétienne suffirait à elle seule pour mettre en relief la fausseté et les périls d'une telle théorie de la vocation.

Selon celle-ci, antérieurement à l'appel de l'évêque et à quelque choix libre et personnel, chaque candidat serait destiné par Dieu au sacerdoce. Ce choix divin « ab æterno » pèserait sur chacun comme une destinée inexorable, lui marquant tel lieu déterminé dans le monde, c'est-à-dire la carrière sacerdotale. Il ne pourrait donc pas embrasser un autre genre de vie, sous peine d'être considéré comme infidèle, comme un traître vagabond authentique et de demeurer plus ou moins réduit à un minimum de grâces et exposé aux plus grands périls quant à son salut.

Et n'est-il pas alors logique et légitime de mettre au compte de cette doctrine funeste la méfiance et le mépris dont est entouré celui qui abandonne le séminaire et même la mauvaise volonté que lui manifeste notre peuple, et même certains prêtres, alors qu'il le fait pour un motif impératif de conscience et pour les plus justes motifs ? Cette mentalité funeste ne peut manquer de favoriser, en partie plus ou moins, l'ordination de jeunes gens qui autrement n'auraient peut-être pas envisagé cette consécration, ce qui est une troisième conséquence bien malheureuse de la conception janséniste de la vocation.

Or, cette double crainte d'une irrémédiable déviation et du déshonneur humain, est de nature à retenir au séminaire et à pousser aux saints ordres, à tout prix, nombre de sujets qui feraient beaucoup mieux de rentrer dans le siècle, « ad secularia vota transire », mais, ayant eu, ayant peut-être

27 *Préface sur l'Instruction pastorale de M. de Cambrai*, § 71 (cité par LAHITTON, *op. cit.*, p. 51).
28 *Les Grâces d'Oraison*, ch. XXVII, n° 13bis.

encore un attrait prononcé, ils se croient voués au sacerdoce, pour lequel cependant ils ont toujours été, ou du moins sont devenus inaptes... Toute leur vie, ils le traîneront comme le forçat son boulet, à moins qu'ils ne s'en arrachent scandaleusement les insignes, après en avoir foulé aux pieds les devoirs [29].

Il serait plus prudent, logique et humain de dire clairement à tous ces candidats que le *choix de la vocation a été laissé à la volonté libre de chacun.* Et ceci non seulement par une exigence de la nature humaine dont Dieu est le premier à respecter la liberté, à tel point qu'il *ne nous impose pas* mais seulement nous propose la Rédemption; mais parce que la doctrine révélée elle-même confirme ce respect de Dieu pour la liberté individuelle quand il s'agit du choix de la vocation.

De l'économie de la grâce au sujet des différents états, manifestée dans la sainte Écriture, on déduit négativement que l'on n'y rencontre aucun indice pour affirmer que Dieu ait assigné à chacun, antérieurement à son libre choix, l'état qu'il doit prendre; de sorte que, en choisissant un autre, il serait hors de sa place. Celui qui décline une invitation particulière dans ce sens [du sacerdoce] ne peut être victime d'aucune espèce de réprobation [30].

Et le *Dictionnaire de Théologie catholique*, après avoir exposé les données scripturaires sur la vocation sacerdotale et montré que celle-ci, dans la sainte Écriture, est généralement présentée comme libre, c'est-à-dire « ni impérative ni obligatoire », conclut par ces mots :

En résumé, si la vocation, d'après les textes scripturaires, ne paraît généralement pas s'imposer sous peine de péché grave — il y a même des saints qui l'ont refusé par humilité, — par contre, il semble généralement plus parfait de l'accepter comme le moyen le plus efficace de contribuer au salut des âmes et comme incomparable gage de salut pour soi-même [31].

### E. Cinq conceptions divergentes de la vocation sacerdotale.

Tous les auteurs ne tombèrent pas dans les exagérations de Massillon. En effet, entre cette conception janséniste de la vocation au sacerdoce et certaines exagérations et expressions moins heureuses de Lahitton [32], il y a différentes conceptions intermédiaires. Nous allons essayer de présenter une synthèse des unes et des autres.

29 J. Lahitton, *op. cit.*, p. 240.
30 A. Vermeersch, *De Vocatione religiosa et sacerdotali*, De Relig. Instit., II Suppl., p. 31.
31 T. 15, IIe partie, col. 3152, article *Vocation.*
32 Lahitton lui-même reconnaît, dans la septième édition de son ouvrage, que la première édition « donnait, en termes vifs, pas assez nuancés, — péchés de jeunesse ! — une solution inattendue, qui heurtait, sans ménagement aucun, des habitudes de pensée et de langage fort répandues » (*op. cit.*, p. 1).

1° *La position nettement janséniste telle que l'a exposée Massillon.* — Chacun serait prédestiné par Dieu « ab æterno » pour tel état de vie; pratiquement dans cet état de vie-là seulement il lui serait possible d'obtenir le bonheur terrestre relatif et le salut éternel; il serait donc nécessaire d'embrasser cet état de toute nécessité, sous peine des plus grands malheurs temporels et spirituels; pour connaître ce décret ou plan éternel de Dieu, chacun entendrait au fond de soi la voix de Dieu le lui indiquant, ou sentirait des motions intérieures déterminées, produites directement par Dieu dans l'âme et lui manifestant sa volonté; le candidat n'aurait pas à se demander à soi-même s'il a ou non les aptitudes nécessaires au sacerdoce, mais il devrait concentrer tous ses soins à se recueillir et se conserver dans une « sainte indifférence », afin de mieux entendre et sentir la voix et la motion de la grâce; l'appel canonique de l'évêque ne serait donc qu'une simple formalité, ou au plus, une « conditio sine qua non » pour entrer dans les ordres.

2° D'autres auteurs, sans tomber dans les erreurs jansénistes, mais certainement influencés par elles, firent consister la vocation au sacerdoce *principalement* dans un certain *sentiment du cœur, une attraction sensible,* « goût et inclination spéciale pour les fonctions ecclésiastiques », c'est-à-dire pour les cérémonies liturgiques : la présence de ces éléments serait un signe *habituellement suffisant* de vocation au sacerdoce; les aptitudes et l'appel épiscopal demeureraient au second plan. Selon le *Dictionnaire de Théologie catholique,* cette conception aurait été défendue par quelques auteurs de l'école sulpicienne [33].

3° Contre ces deux premières conceptions erronées, *l'école de Lahitton* affirme que « *la vocation vient de Dieu par l'évêque.* C'est l'évêque qui appelle au nom de Dieu. Avant le choix de l'évêque, pas d'appel divin à chercher dans le sujet : en celui-ci on ne peut trouver que des dispositions plus ou moins prononcées pour le sacerdoce : pure vocabilité, vocation en puissance, simple idonéité. La vocation en acte ou *appel divin,* c'est l'évêque qui la défère, qui la donne, qui la crée [34]. »

Et par cela même la vocation sacerdotale doit, selon le même auteur, se définir : « L'élection et l'appel d'un sujet à l'état ecclésiastique; élection et appel tout gratuits que Dieu fait de toute éternité et qu'Il

[33] T. 15, II° partie, col. 3170, article *Vocation.*
[34] *Op. cit.,* p. 1.

manifeste et intime dans le temps, par l'organe des légitimes ministres de l'Église [35]. »

4° Entre la fausse conception janséniste de la vocation au sacerdoce et la doctrine de Lahitton, que plusieurs ont qualifiée d'*avancée*, nous pouvons situer la conception intermédiaire des auteurs qui, affirmant, d'une part, que l'appel fait par l'évêque fait partie intégrante de la vocation sacerdotale, reconnaissent, d'autre part, que l'appel éternel de Dieu se manifeste à l'intéressé et à l'évêque lui-même par la présence, dans l'élu, des aptitudes nécessaires au sacerdoce, et parmi lesquelles l'intention droite.

5° Finalement, et en dépendance étroite avec cette dernière conception, d'autres auteurs affirment que, étant donné que l'intention droite pour le sacerdoce est un acte surnaturel et qu'il ne peut se réaliser sans le secours de la grâce, *cette grâce* qui inspirerait cette intention droite, serait l'invitation faite directement par Dieu dans l'âme de l'élu, et l'intention droite, sa manifestation externe ou signe externe de sa présence et donc, le signe externe de l'appel divin.

Comme on le voit, toutes ces conceptions différentes de la vocation sacerdotale sont d'accord sur un point : *c'est Dieu qui appelle* au sacerdoce.

Elles divergent plus ou moins profondément quand il s'agit de définir et de préciser *le moyen choisi par Dieu* pour manifester à l'élu dans le temps, cet appel éternel. C'est-à-dire : Dieu révèle sa volonté dans ce cas, directement dans l'âme de l'élu lui-même, par le moyen d'un appel intime, d'une voix intérieure que seul le sujet lui-même peut entendre ? D'une motion spéciale de la grâce, dont seul le sujet a conscience et est le témoin ?

Ou bien Dieu révèle sa volonté par et dans l'appel lui-même fait par l'évêque du diocèse ? Ou par la présence dans le candidat, d'aptitudes déterminées ? Ou simplement encore par le moyen de la grâce qui informe l'acte surnaturel de l'intention droite ?

L'adhésion à l'une ou l'autre de ces conceptions entraîne avec soi des conséquences pratiques qui ne sont pas sans importance.

Par exemple : en admettant que l'appel de Dieu se manifeste *seulement* dans la conscience de l'intéressé par le moyen d'une voix

[35] *Op. cit.*, 1re éd., p. 9.

intérieure ou motion de la grâce, quel sera le rôle des supérieurs de séminaires, des confesseurs, des directeurs spirituels, etc., dans l'orientation et la sélection des vocations au sacerdoce ? Il semble qu'ils devraient se limiter à attendre que chaque séminariste sente ou non en lui-même cette voix intérieure ou motion de la grâce ! Et si l'un ou l'autre affirme l'avoir entendue ou expérimentée, comment distinguer la réalité objective de cette voix ou motion des velléités, parfois neurasthéniques de certains qui, souvent, donnent aux séminaires un certain air de clinique psychothérapeutique ?...

Au contraire, en acceptant entièrement la doctrine de Lahitton, on devrait conclure que si l'évêque appelle un indigne au sacerdoce, celui-ci se convertirait automatiquement en un *élu par Dieu !* C'est ce qui découle de ces affirmations de l'auteur :

> La prérogative d'appeler au sacerdoce étant chez les évêques un pouvoir ordinaire, ils l'exercent toujours validement. Un candidat appelé par eux peut et doit toujours se dire qu'il est appelé par Dieu. Même s'il a usé de fraude pour extorquer l'appel, sa vocation demeure valide bien qu'il ait péché gravement en la sollicitant, et se soit mis dans un grave danger au point de vue du salut éternel. Si les évêques exercent toujours validement le pouvoir d'appeler, ils ne l'exercent licitement que s'ils ont constaté par un jugement prudent que le sujet est vraiment apte (idoneus) aux fonctions sacerdotales et aux graves obligations qu'elles comportent [36].

Dans l'un et l'autre cas, toute tentative de sélection des vocations serait inutile et entraînerait souvent un résultat opposé. On courrait à tout moment le risque d'éliminer ceux qui sentiraient réellement, en eux-mêmes, la voix de Dieu qui les appelle — maintenant dans les séminaires ceux que Dieu n'aurait jamais appelés. Et, dans l'hypothèse que ce soit l'évêque qui donne et crée la vocation en chaque candidat, il ne semble pas que soient légitimes certains scrupules et préoccupations de sélection rigoureuse : si l'évêque crée la vocation dans le candidat et si celui-ci doit automatiquement se considérer comme appelé par Dieu et que tous doivent le considérer comme tel, il semble que Dieu ne pourra laisser de lui conférer les grâces suffisantes pour compenser l'absence de certaines aptitudes, et celles qui lui sont nécessaires pour exercer dignement le sacerdoce... Ainsi, de cette manière, il ne serait pas difficile de multiplier les vocations et de résoudre rapidement la

[36] *Op. cit.*, 1re éd., p. 145-146.

situation douloureuse de quelques diocèses qui déplorent l'absence de clergé !

Comme on le voit, le problème n'est pas facile à résoudre. Disons même que seule la sainte Église a compétence et peut trancher la question et établir la doctrine sur un point d'une telle importance pour sa propre vie [37].

## III. — LAHITTON DEVANT LA COMMISSION CARDINALICE.

Quand Lahitton publia son travail sur la vocation sacerdotale, on fit grand bruit; plusieurs crièrent au scandale, allant même jusqu'à demander à Rome sa condamnation.

A cause de cela, « en raison de ces dissensions et de l'importance de la question doctrinale soulevée [38] », Pie X nomma une commission de cardinaux pour examiner l'œuvre tant discutée. Or, dans la réunion plénière du 20 juin 1912, les éminentissimes cardinaux, au lieu de condamner l'œuvre, comme quelques-uns le voulaient, prirent la décision suivante, qui fut approuvée ensuite par le souverain pontife lui-même dans l'audience du 26 du même mois :

> L'œuvre de l'illustre chanoine Lahitton, intitulée *La Vocation sacerdotale,* ne peut en aucune manière être condamnée, mais au contraire elle est digne d'éloges dans la partie qui affirme :
>
> 1° nul n'a jamais aucun droit à l'ordination, antérieurement au libre choix de l'évêque;
>
> 2° la condition qu'il faut examiner du côté de l'ordinand, et qu'on appelle vocation sacerdotale, ne consiste nullement, du moins nécessairement, et en règle ordinaire, dans un certain attrait intérieur du sujet ou en invites du Saint-Esprit, à embrasser l'état ecclésiastique;
>
> 3° mais, au contraire, pour que l'ordinand soit régulièrement appelé par l'évêque, rien de plus n'est exigé de lui que l'intention droite unie à l'idonéité; celle-ci consiste en de telles qualités de nature et de grâce; elle s'affirme par une probité de vie et une mesure de science telles, qu'on en puisse concevoir l'espérance fondée que le sujet sera capable de remplir convenablement les fonctions du sacerdoce et d'en garder saintement les obligations [39].

[37] Soit dit en passant que Lahitton a voulu exposer la *doctrine authentique* de l'Eglise, de laquelle certains auteurs se seraient éloignés. Accepter la thèse de l'illustre théologien serait *retourner à la doctrine traditionnelle* de l'Eglise catholique sur la vocation sacerdotale (voir R. Dubosq, *Mes Retraites avant les Etapes,* t. I, p. 59).

[38] Lettre du cardinal Merry del Val à Mgr de Cormont, évêque d'Aire, diocèse du chanoine Lahitton (voir *op. cit.,* p. X).

[39] « Opus præstantis Viri, Josephi Canonici Lahitton, cui titulus « La Vocation Sacerdotale »,

nullo modo reprobandum esse;
imo, qua parte adstruit :

D'autre part, les expressions employées dans la correspondance du secrétaire d'État de Pie X, le cardinal Merry del Val, avec le chanoine Lahitton, à propos de l'œuvre qui avait fait tant de bruit, « semblaient sortir d'une généralité vague, habituelle... L'emploi, par l'éminent secrétaire d'État, d'expressions caractéristiques de la doctrine de Lahitton, confère à la thèse de celui-ci une certaine consécration [40] » : « Vous vous efforcez de mettre en lumière, dans une synthèse rapide, mais claire et précise, *la pure doctrine de l'Église concernant la vocation sacerdotale* [41]. »

Dans une lettre du 9 octobre 1910, Pie X manifeste à l'auteur toute sa satisfaction pour le « zèle éclairé » qu'il déploie « à élucider la question doctrinale de l'appel au sacerdoce *conformément aux principes des grands maîtres* » et de le faire « *en s'écartant avec sagesse de tout périlleux subjectivisme* [42] ». Finalement, le 7 juin 1913, accusant réception de la nouvelle édition du même ouvrage : « En relevant le mérite de cette magistrale étude, la Commission cardinalice signalait avec éloge *les points importants du concept traditionnel de l'Église* mis par vous en lumière... Le Saint-Père vous félicite de nouveau d'avoir rendu un service important à la cause de la pure doctrine [43]. »

Cette approbation enthousiaste et élogieuse de Pie X conférait une telle importance au sujet doctrinal que Mgr Volpi, évêque d'Arezzo, n'hésita pas à la mettre en parallèle avec les deux grands documents qui firent la gloire du Pape de l'Eucharistie : le décret *Sacra Tridentina Synodus* sur la communion fréquente, et le décret *Quam Singulari* sur la communion des enfants :

> Le souverain pontife Pie X qui, déjà, nous avait replacés dans la vraie doctrine au sujet de la communion quotidienne et de la communion des

« 1. Neminem habere unquam jus ullum ad ordinationem antecedenter ad liberam electionem episcopi.

« 2. Conditionem, quæ ex parte ordinandi debet attendi, quæque vocatio sacerdotalis appellatur, nequaquam consistere, saltem necessario et de lege ordinaria, in interna quadam adspiratione subjecti seu invitamentis Spiritus Sancti, ad sacerdotium ineundem.

« 3. Sed contra, nihil plus in ordinando, ut rite vocetur ab Episcopo, requiri quam rectam intentionem simul cum idoneitate in iis gratiæ et naturæ dotibus reposita, et per eam vitæ probitatem ac doctrinæ sufficientiam comprobata, quæ spem fundatam faciant fore ut sacerdotii munera recte obire ejusdemque obligationes sancte servare queat : esse egregie laudandum » (*Acta Ap. Sedis*, 15 juillet 1912, p. 485).

40 *L'Ami du Clergé*, 1909, p. 1062.

41 Lettre du 6 septembre 1909 (*Acta Ap. Sedis*, 15 octobre 1909).

42 In J. Lahitton, *op. cit.*, p. 8.

43 *Acta Ap. Sedis*, 30 juin 1913.

enfants, vient de nous rendre le même service sur la question très importante de la vocation sacerdotale [44].

Il faut reconnaître toutefois que la décision cardinalice, *habilement rédigée*, ne résolvait pas tous les aspects du problème en litige. En effet, elle comprend deux parties bien distinctes :

1° l'ouvrage de Lahitton ne doit en aucune manière être condamné;

2° « il est digne d'éloge » dans la partie qui affirme que..., etc.

Or, quelques auteurs, parmi lesquels il nous semble reconnaître Lahitton lui-même, prétendirent étendre l'« esse egregie landandum » à *toutes les affirmations contenues* dans cet ouvrage important, alors que cet éloge *se limite seulement à trois points*, qui ne résument, en aucune façon, toute la doctrine de l'auteur. Au contraire, un des points fondamentaux de la doctrine de Lahitton — que la vocation consiste *seulement* dans l'appel de l'évêque, que celui-ci crée la vocation chez le candidat — n'est pas inclus dans les trois points approuvés avec éloge, mais bénéficie seulement de l'appréciation *générale* donnée à tout l'ouvrage : « Ne peut en aucune manière être condamné. »

Il est très différent, au point de vue doctrinal, qu'un ouvrage *ne doive pas être condamné* ou qu'il *soit digne d'éloge*.

Dans le premier cas, on affirme seulement qu'il ne contient pas de points condamnables, sans pour cela approuver ou recommander sa doctrine : la porte reste ouverte à une libre discussion de la théorie.

Dans le second cas, non seulement la doctrine est positivement approuvée, mais elle est même recommandée et imposée comme une doctrine qui s'identifie à la pensée de la sainte Église.

Or, dans l'ouvrage de Lahitton, on donnait de l'importance aux points suivants :

1° avant l'appel de l'évêque, il n'y a pas de vocation au sacerdoce : « il n'y a pas d'appelés mais seulement des appelables »;

2° en conséquence, nul n'a droit à l'ordination antérieurement à l'appel de l'évêque;

3° la vocation au socerdoce ne se manifeste pas par quelque inspiration de l'Esprit-Saint ou motion de la grâce dans l'âme du candidat, ni par quelque espèce d'attraction ou inclination qu'il ressent pour les fonctions liturgiques;

[44] Lettre pastorale du carême 1914, citée par J. LAHITTON, *op. cit.*, p. 13.

4° l'appel de Dieu ne se manifeste pas non plus par les aptitudes des candidats ou l'idonéité : celle-ci est nécessaire, mais n'est pas le signe extérieur qui indique que Dieu appelle au sacerdoce;

5° Dieu manifeste son plan d'appeler quelqu'un au sacerdoce et l'appelle uniquement et simplement par la voix de l'évêque. C'est celui-ci qui *crée* la vocation chez le candidat : « Les ministres légitimes de l'Église ne constatent pas la vocation chez les candidats, *ils la donnent...* La vocation vient de Dieu par l'évêque. »

De son côté, la décision cardinalice approuve et loue les points suivants :

1° avant l'élection libre de l'évêque, nul n'a aucun droit à l'ordination;

2° la vocation sacerdotale *ne consiste en aucune manière,* au moins nécessairement et ordinairement, en une certaine aspiration interne du candidat ou en inspirations de l'Esprit-Saint pour recevoir le sacerdoce;

3° pour que l'ordinand soit dûment appelé par l'évêque, on requiert seulement l'intention droite et l'idonéité;

4° cette dernière consiste dans les dons de la nature et de la grâce, et dans une probité de vie éprouvée et une science suffisante, qui permettent de concevoir l'espérance fondée que le candidat sera capable d'accomplir convenablement les fonctions sacerdotales et de garder saintement toutes ses obligations.

Comme on le voit, la décision cardinalice approuve et loue chaleureusement seulement le second et le troisième des cinq points dans lesquels nous avons synthétisé la doctrine de Lahitton : antérieurement à l'appel de l'évêque nul n'a droit à l'ordination; la vocation ne se manifeste pas par quelque inspiration ou grâce, ni par l'attraction ou inclination.

Quant au premier et aux deux derniers points — qu'avant l'appel de l'évêque il n'y a pas de vocation au sacerdoce; que l'appel de Dieu ne se manifeste pas par les aptitudes du candidat, mais vient de Dieu par l'évêque, — la commission cardinalice ne nous dit rien. Elle affirme, certes, la nécessité de l'idonéité et même elle la définit. *Mais elle ne se prononce pas sur le moyen choisi par Dieu* pour nous manifester l'appel ou la vocation du candidat : sera-ce par la présence des aptitudes, y

compris l'intention droite ? Sera-ce *seulement* par l'appel de l'évêque ? La décision cardinalice ne le dit pas.

On pourrait avoir l'impression que, au second point de la réponse cardinalice, le problème serait définitivement résolu.

En effet, elle dit que la « vocation sacerdotale *ne consiste pas*, en aucune manière au moins nécessairement et d'ordinaire, en une certaine aspiration interne du candidat ou en inspirations de l'Esprit-Saint pour recevoir le sacerdoce ». On pouvait espérer qu'après avoir montré, dans ce second point, en quoi *ne consiste pas* la vocation au sacerdoce, la commission cardinalice nous montrât aussitôt après, au troisième point, en quoi *elle consiste.*

Or il n'en est rien. Au lieu de donner suite à la rédaction du second point — qui pourrait être par exemple : « La vocation *ne consiste pas...* », etc., « mais, au contraire, *consiste...* dans l'intention droite et l'idonéité... », — le troisième point est rédigé en telle forme qu'il ne nous dit pas en quoi consiste *positivement* la vocation au sacerdoce, c'est-à-dire quel est le moyen choisi par Dieu pour manifester son choix. Elle nous indique à peine ce qui est requis, de la part de l'ordinand, pour qu'il soit dûment appelé par l'évêque : intention droite et idonéité.

Mais en quoi consiste essentiellement la vocation sacerdotale ? Quel est le moyen choisi par Dieu pour nous la manifester ?

La commission cardinalice ne répond pas à ces questions, qui étaient cependant les trois points de base de l'ouvrage de Lahitton. Elle approuve et loue chaleureusement l'auteur quand il dit *en quoi ne consiste pas* la vocation au sacerdoce; mais elle ne se prononce pas sur sa définition *positive*, c'est-à-dire sur lequel des deux moyens Dieu utilise pour manifester à l'intéressé et à l'évêque l'élection divine de tel candidat : intention droite et idonéité ou bien l'appel officiel de l'Église ?

Le problème de la vocation n'a donc pas été complètement élucidé et résolu par la décision cardinalice. Il l'a été seulement dans sa partie *négative.* Pour le reste, le champ demeure ouvert à toute discussion.

Nous pouvons donc conclure que, selon la doctrine de Lahitton, qui a reçu les chaleureux éloges de la commission cardinalice, et qui fut approuvée par Pie X, « la vocation au sacerdoce *ne consiste pas*, en

aucune manière, au moins nécessairement et d'ordinaire, en une certaine aspiration interne du candidat ou en inspirations de l'Esprit-Saint pour recevoir le sacerdoce ».

Ce n'est pas tout, mais c'est déjà quelque chose, et de très important. Nous verrons plus loin *en quoi consiste positivement* la vocation sacerdotale selon la doctrine de l'encyclique *Ad Catholici Sacerdotii.*

## IV. — DE PIE X A PIE XII.

Il ne faut donc pas s'étonner que la décision de la commission cardinalice et l'approbation de Pie X de l'œuvre de Lahitton ait laissé subsister quelques doutes et n'ait pas réussi à unifier les opinions diverses.

On a vu des auteurs, et il en existe encore, qui, malgré tout, prétendaient et prétendent faire consister, au moins en partie, la vocation sacerdotale dans une inspiration ou motion intérieure de la grâce, qui contiendrait implicitement l'intention droite. C'est ainsi, par exemple, que le père Sempé, auteur de l'article *Vocation* du *Dictionnaire de Théologie catholique*, en donne l'explication :

> [...] La vocation intérieure est nécessairement incluse dans l'intention droite. Qu'est-ce, en effet, que l'intention droite ? C'est le désir surnaturel, ou l'acceptation surnaturelle du sacerdoce. Or il n'y a pas de désir ou d'acceptation d'espèce surnaturelle sans une inspiration de la grâce prévenante. C'est donc Dieu qui fait désirer ou accepter le sacerdoce. Mais faire désirer ou accepter surnaturellement le sacerdoce n'est-ce pas, de la part de Dieu, inviter, appeler intérieurement au sacerdoce ? Voilà bien la vocation intérieure [45].

Mais comment distinguer alors, objectivement et pratiquement, le désir surnaturel du sacerdoce de tant de velléités personnelles si fréquemment exposées et avec conviction, par certains candidats ?

Il nous semble qu'admettre la vocation intérieure dans ce sens, c'est ouvrir la porte à toutes sortes de subjectivismes.

En effet, la vocation ou *manifestation* de l'appel divin doit consister en quelque chose d'objectivement vérifiable. Or, la grâce prévenante, bien que très *réelle*, n'est pas ordinairement et facilement susceptible de vérification objective, ni de la part du candidat, ni de la part des supérieurs et de l'évêque. D'ordinaire, nul n'a conscience de

[45] *Dict. de Théol. cath.*, t. 15, IIe partie, col. 3152.

l'action de la grâce en soi. Comment distinguer alors, dans le cas de la vocation, cette action réelle de la grâce, dont habituellement on n'a pas une conscience psychologique, de quelques velléités subjectives ?

On répond en disant que l'on arrive à la certitude de cette grâce en vérifiant son effet, qui est l'acte surnaturel de l'intention droite, et qui se manifeste extérieurement et donc se vérifie dans les paroles et actions du candidat.

Il nous semble — sous réserve du jugement de la sainte Église — que la surnaturalité d'un acte ne se manifeste pas d'ordinaire au sujet lui-même, ni extérieurement, de manière à pouvoir affirmer catégoriquement son existence dans chaque cas particulier. Il apparaît que *seule la substance* de l'acte se manifeste et donc s'extériorise, cette substance étant la même dans un acte naturel et dans un acte surnaturel : les actes sont objet immédiat de notre conscience psychologique; mais il ne nous est pas possible de saisir, d'une manière apodictique, leur caractère surnaturel, c'est-à-dire leur surnaturalité.

C'est ce qui nous semble découler du décret du concile de Trente sur la justification [46] et de la doctrine la plus communément acceptée par les théologiens [47].

[46] Voir DENZINGER-BANNWART-UMBERG, n° 802 : « ... sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet : sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum ». — Voir *ibid.*, n°s 822, 823 et suiv.

[47] Voir *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 6, IIe partie, col. 1616, article *Grâce*; voir aussi t. 8, IIe partie, col. 2186-2188, article *Justification*.

Bien qu'un peu long, nous nous permettons de transcrire ici ce beau morceau du cardinal Billot :

« L'existence de la grâce sanctifiante serait connue avec certitude ou bien en elle-même, ou bien dans ses effets, ou bien dans ses causes, ou bien dans les conditions auxquelles, d'après la Révélation, est nécessairement lié l'état de grâce. Or, aucun de ces éléments ne permet d'obtenir une certitude proprement dite. En effet,

« *a)* la grâce ne peut pas être perçue par nous en *elle-même*, c'est-à-dire par intuition; car ni l'âme elle-même, ni ses facultés opératives, ni ses habitudes acquises naturellement, ne peuvent être connues immédiatement en elles-mêmes; à plus forte raison, ne pourra-t-on avoir cette connaissance d'un *habitus* surnaturel, tel quel est la grâce sanctifiante.

« *b)* Les effets de la grâce sanctifiante seraient les *actes* dans lesquels elle exerce une influence; les actes sont l'objet immédiat de notre conscience psychologique; mais nous ne pouvons pas en percevoir la *surnaturalité* : la conscience ne perçoit directement que la *substance de l'acte*, qui, dans cette vie, est la même et dans l'acte naturel et dans l'acte surnaturel correspondant.

« *c)* Les causes de la grâce sanctifiante sont Dieu, qui en est la cause principale, et les sacrements, qui en sont cause instrumentale : quant à Dieu, sa présence ou son absence en nous ne nous sont pas connaissables. Quant aux sacrements, la validité de son administration ne peut jamais être connue, par l'adulte qui les reçoit, avec une parfaite certitude; car cette validité dépend d'actes internes du ministre et (si on excepte le baptême) de la validité de son ordination sacerdotale. Ensuite un sacrement

En conséquence, un candidat ayant apporté tous ses soins pour purifier son intention, peut avoir la certitude objective des actes *naturels* qui constituent son intention droite, et il peut également les manifester par ses paroles et par sa conduite extérieure. Mais il ne pourra pas obtenir la même certitude du caractère *surnaturel* de ces actes, ni manifester extérieurement leur surnaturalité.

Et donc, la surnaturalité de l'intention droite ne pouvant pas être saisie par la conscience psychologique du candidat ni manifestée extérieurement, il semble que l'on doive en conclure que l'intention droite ne peut servir de *manifestation ou signe externe* de cette surnaturalité, et conséquemment de la grâce prévenante qui l'informe.

D'autre part, comment concilier cette vocation intérieure avec la doctrine du second point de la décision cardinalice, où l'on affirme que « la vocation sacerdotale ne consiste pas, en aucune manière, au moins nécessairement et d'ordinaire, en une certaine aspiration interne du candidat ou en *inspirations de l'Esprit-Saint* pour recevoir le sacerdoce [48] » ?

L'auteur répond qu'une « série de documents pontificaux, émanés de Benoît XV et de Pie XI, permettent aujourd'hui de mieux comprendre la décision cardinalice de 1912 [49] ». Et il cite les documents suivants :

1° la lettre apostolique *Maximum illud* du 30 novembre 1919, sur la propagation de la foi, dans laquelle Benoît XV recommande aux évêques la formation des élèves qui révéleraient en eux des *germes d'apostolat,* « apostolatus semina [50] » ;

2° la lettre apostolique *Officiorum omnium* du 1er août 1922, sur les séminaires, dans laquelle Pie XI, citant le canon 1353 du *Code de Droit canonique,* recommande que chez les enfants qui présentent des

validement administré ne produit pas toujours la grâce sanctifiante dans celui qui ne la possède pas : celui-ci, en effet, peut n'avoir pas les dispositions requises.

« *d)* Les conditions auxquelles est lié, pour l'adulte, l'état de grâce, sont la foi surnaturelle, l'espérance surnaturelle, la charité surnaturelle ou l'attrition surnaturelle; or ces *habitus surnaturels* ne sont pas connaissables en eux-mêmes; les actes non plus, parce qu'on ne peut pas les discerner d'actes naturels correspondants » (*De Gratia Christi,* p. 208 et suiv.).

48 Il est évident que ces expressions doivent être prises dans le sens de la commission cardinalice qui les a approuvées, c'est-à-dire dans le sens voulu par Lahitton, et non dans le sens *fort des mots* seulement, comme certains l'ont voulu.

49 *Dict. de Théol. cath.,* t. 15, IIe partie, article *Vocation,* col. 3171.

50 *A.A.S.,* 1er décembre 1919.

signes de vocation ecclésiastique, on favorise le « *germe de vocation* » et que soient écartés des séminaires ceux qui ne manifestent « aucune *propension de la volonté* pour le sacerdoce [51] » ;

3° l'encyclique *Rerum Ecclesiæ* du 28 février 1926, sur les missions, dans laquelle Pie XI parle des « *appelés à la vie sacerdotale* et religieuse... », disant que cet « appel est une *motion de l'inspiration divine*, à laquelle malheureusement tous n'obéissent pas... Mais qu'il ne faut pas refuser l'accès au sacerdoce à aucun de ces *inspirés et appelés* par Dieu [52] » ;

4° l'encyclique *Mens nostra* du 20 décembre 1929, sur les *Exercices spirituels*, où Pie XI fait remarquer que beaucoup de jeunes gens trouvent dans les retraites, des forces pour une vie chrétienne meilleure, et qu'il n'est pas rare non plus « qu'ils *entendent dans leur cœur la voix mystérieuse de Dieu qui les appelle aux fonctions sacrées* et au salut des âmes et qui les pousse ainsi à exercer pleinement l'apostolat [53] » ;

5° l'instruction du 27 décembre 1930, envoyée à tous les évêques par la Sacrée Congrégation des Sacrements, au nom de Pie XI, sur l'examen des ordinands : « Non seulement il est recommandé aux Ordinaires de refuser... les sujets qui ne seraient pas *appelés de Dieu*, mais les candidats aux ordres majeurs doivent, avant d'y être admis, déclarer par écrit et jurer sur les Évangiles qu'ils veulent librement ces ordres et qu'ils *ont conscience d'y être appelés par Dieu* [54]. »

On voit cependant clairement que trois de ces documents, le premier, le second et le cinquième, *ne prouvent rien* en faveur de la vocation intérieure. En effet, les expressions « semences d'apostolat », « germes de vocation » et « appelés par Dieu » ont un sens bien différent de celui que l'auteur de l'article en question leur attribue, sens qui sera précisé ci-après.

Quant aux expressions employées dans les troisième et quatrième documents, qui ne se réfèrent au problème de la vocation sacerdotale qu'*accidentellement et en passant*, nous sommes en droit de les considérer comme *insuffisants* pour prouver la vocation intérieure et, en particulier, pour pouvoir servir d'éclaircissement à la décision cardina-

51 *A.A.S.*, 7 août 1922.
52 *A.A.S.*, 1er mars 1926.
53 *A.A.S.*, 31 décembre 1929.
54 *A.A.S.*, 1er avril 1931.

lice. Nous pouvons même affirmer que de telles expressions, simple manière habituelle de parler, ne traduisent pas la pensée de Pie XI sur le problème en question, surtout quand on les confronte avec la clarté et la précision de doctrine du même pape, sur la vocation sacerdotale, exposée *ex professo* dans l'encyclique *Ad Catholici Sacerdotii* du 20 décembre 1935, document que le *Dictionnaire de Théologie catholique* ne cite pas, pour si extraordinaire que cela paraisse [55] !

Or, la définition de la vocation sacerdotale, donnée dans cette encyclique, est d'autant plus symptomatique qu'il est manifeste qu'elle reprend dans la partie négative presque les *mêmes mots* employés par la décision cardinalice :

> Celle-ci [la véritable vocation sacerdotale]... se manifeste moins par un *sentiment du cœur* ou par un *attrait sensible*, qui parfois *peuvent faire défaut ou illusion*, que par l'intention droite de l'aspirant au sacerdoce, intention jointe à cet ensemble de dons physiques, intellectuels, moraux, qui le rendent propre à cet état [56].

Si dans l'intention droite il fallait inclure une telle *vocation intérieure*, et si celle-ci était à tel point indispensable que sans elle « la vocation extérieure serait valide, mais non légitime [57] », Pie XI n'aurait pas laissé d'y faire allusion en traitant *ex professo* un tel point de doctrine qui, comme il ne l'ignorait pas, avait soulevé tant de discussions. Or il n'en est rien, non plus que dans le développement qu'il donne de cette définition :

> Quiconque aspire au sacerdoce uniquement pour le noble motif de se consacrer au service de Dieu et au salut des âmes, et en même temps possède ou du moins s'efforce sérieusement d'acquérir une solide piété, une pureté de vie à toute épreuve, une science suffisante au sens où Nous l'avons exposée plus haut, *montre* qu'il est appelé par Dieu à l'état sacerdotal.
>
> Celui-là au contraire, qui, poussé peut-être par des parents mal inspirés, voudrait embrasser cet état avec la perspective d'avantages temporels et terrestres qu'il entrevoit ou qu'il espère à travers le sacerdoce, ainsi qu'il arrivait plus fréquemment jadis; celui qui est habituellement réfractaire à la dépendance et à la discipline, peu enclin à la piété, peu studieux et peu zélé pour les âmes; celui surtout qui est porté à la sensualité et qu'une expérience prolongée montre incapable de la vaincre, celui qui a si peu de dispositions pour les études que l'on prévoit qu'il

55 Ce tome 15 du *Dictionnaire de Théologie catholique* a été publié en 1950.

56 *A.A.S.*, 2 janvier 1936 : « ... potiusquam ex intimo conscientiæ invitamento sensuumque motu, quæ interdum deesse possunt, ex recta eorum propensione eruitur intentioneque mentis qui sacerdotio inhiant, cum iis corporis animique virtutum ornamentis conjuncta, quæ eosdem ad hoc officium amplectendum idoneos reddant. »

57 *Dict. de Théol. cath.*, t. 15, *loc. cit.*

n'en pourra suivre de manière à donner satisfaction le cours normal : tous ceux-là ne sont pas faits pour le sacerdoce [58].

Cette définition de Pie XI ne vient pas seulement compléter la définition négative donnée par la commission cardinalice, mais elle résout définitivement le problème de l'essence de la vocation au sacerdoce.

En premier lieu elle reprend presque dans les mêmes termes, la définition négative de la décision cardinalice : la vocation sacerdotale ne consiste pas, ni ne se révèle habituellement « par un sentiment du cœur ou un attrait sensible, qui parfois peuvent faire défaut ou illusion ».

Immédiatement après, Pie XI met en lumière *comment se révèle* et donc *en quoi consiste* la vocation au sacerdoce : « Elle *se manifeste* par l'intention droite de l'aspirant au sacerdoce, intention jointe à cet ensemble de dons physiques, intellectuels, moraux, qui le rendent propre à cet état. »

Cette doctrine *exclut* donc celle du chanoine Lahitton selon lequel l'appel de Dieu ne se manifeste pas chez le candidat par la présence des aptitudes, mais uniquement par l'appel officiel de l'évêque. Ce n'est pas l'évêque donc, qui confère, donne ou crée la vocation chez le candidat; mais on doit la constater en lui par la présence de l'intention droite et de l'idonéité canonique. C'est ce qui ressort clairement de cette définition, accentuée encore par le grand pontife quand il continue de développer sa pensée dans la même encyclique :

> Quiconque aspire au sacerdoce uniquement pour le noble motif de se consacrer au service de Dieu et au salut des âmes, et en même temps possède ou du moins s'efforce sérieusement d'acquérir une solide piété, une pureté de vie à toute épreuve, une science suffisante... *montre qu'il est appelé par Dieu à l'état sacerdotal.*

Comme on le voit, *antérieurement* à tout appel fait par les ministres légitimes de l'Église, un candidat *peut déjà montrer* s'il est ou non appelé par Dieu au sacerdoce.

Et donc les trois points essentiels de la doctrine de Lahitton — qu'avant l'appel de l'évêque il n'y a pas de vocation au sacerdoce; que l'appel de Dieu ne se manifeste pas par les aptitudes du candidat; mais qu'il vient de Dieu par l'évêque, celui-ci créant dans le candidat l'appel

[58] *A.A.S.*, 2 janvier 1936.

ou la vocation — ne peuvent continuer à être défendus en face de la doctrine de cette encyclique.

Pie XI ne parle que d'*aptitudes* ou de *défaut d'aptitudes*, autant de signes positifs et négatifs de vocation au sacerdoce, par lesquels il apparaît que « l'on est appelé par Dieu à l'état sacerdotal [59] ».

Et nous ne pouvons laisser de souligner de nouveau que deux omissions sont bien significatives : d'abord au sujet de la vocation intérieure, quand Pie XI traite *ex professo* du problème de la vocation sacerdotale; en second lieu, le silence complet de l'auteur de l'article *Vocation* du *Dictionnaire de Théologie catholique*, sur un document d'une importance aussi capitale que l'encyclique *Ad Catholici Sacerdotii.*

En parfait accord avec la doctrine de cette encyclique, nous pouvons définir maintenant la vocation sacerdotale :

> La vocation divine au sacerdoce ne consiste pas nécessairement et ordinairement dans un attrait intime de la conscience ou une émotion sensible, mais elle consiste plutôt dans une propension droite et une intention de l'âme des candidats, jointe aux qualités du corps et de l'esprit qui les rendent aptes à cette mission. Bien que l'attrait intime de la conscience et l'émotion sensible se manifestent fréquemment, elles peuvent parfois manquer. Et ainsi la vocation divine se manifeste l'une ou l'autre fois par un certain attrait intérieur et par une certaine inclination sensible *en tant qu'elles sont motions de la grâce*; cependant, elles peuvent manquer complètement sans que l'on doive douter de la vocation divine : celle-ci, en effet, consiste *plutôt* (c'est-à-dire, par règle ordinaire et générale) dans l'intention droite jointe à l'idonéité [60].

Et pour terminer ce paragraphe, qu'il nous soit permis de signaler que l'opinion du cardinal Mercier — opinion défendable en son temps, — n'est plus acceptable après la publication de l'encyclique *Ad Catholici Sacerdotii* :

> Les ministres des autels sont choisis par l'Église, par le pape et par les membres du corps épiscopal, et investis par eux d'une fonction nouvelle,

[59] On voit bien ici le sens donné par Pie XI à l'expression « être appelé par Dieu », sens très différent de celui que le père Sempé y a voulu voir (voir *supra*, p. 30).

[60] *Directorium Seminariorum*, p. 23. Nous en donnons le texte latin :

« 38. *Natura vocationis divinæ.* Vocatio divina ad sacerdotium non necessario seu ordinarie reponenda est in intimo conscientiæ invitamento sensuumque motu, sed *potius* in recta propensione intentioneque mentis candidatorum, cum iis corporis animique virtutum ornamentis conjuncta, quæ eosdem ad hoc officium amplectendum idoneos reddant.

« 39. Quamvis intimum conscientiæ invitamentum sensuumque motus frequenter adsint, interdum tamen deesse possunt. Proinde vocatio divina, nonumquam manifestatur intima quadam attractione, sensibili quadam inclinatione, quatenus motiones sunt gratiæ; eæ tamen omnino deficere possunt, quin de divina vocatione dubitandum sit : hæc enim *potius* (i.e. de lege ordinaria et generali) reponitur in recta intentione cum idoneitate conjuncta. »

sacrée, à laquelle ils n'avaient aucun droit de prétendre... Les dispositions les plus saintes et les plus pieux désirs ne sont pas des signes décisifs de vocation; ils ne signifient pas que l'aspirant aux ordres y est appelé. Antérieurement à l'appel de l'évêque, il n'y a pas d'*appelés*, il n'y a que des *appelables*, c'est-à-dire, dans les conditions d'idonéité qui permettent à l'évêque de les appeler, s'il le juge opportun. Seul l'appel divin, dont le pape et les évêques sont les organes extérieurs, constitue la vocation... Et pourquoi cet appel divin, ce choix positif, sur l'initiative de l'autorité ecclésiastique ?... Parce que l'admission dans le clergé, la collation d'un ordre à un clerc associent le candidat à une mission d'origine divine, à celle-là même qui fut confiée par le Christ aux Apôtres et à leurs successeurs [61].

## V. — EN QUEL SENS LA VOCATION SACERDOTALE EST-ELLE UN APPEL DIVIN ?

La vocation sacerdotale est un véritable appel *divin*. Rarement toutefois, en un sens immédiat. Elle l'est en général dans un sens médiat.

C'est-à-dire que dans l'un ou l'autre cas Dieu peut avoir fait entendre cet appel *immédiatement* et *directement* : c'est ce qui arriva pour les vocations extraordinaires de quelques saints. Dieu *leur a manifesté* clairement ses plans *en les invitant* à les accomplir.

D'ordinaire, cependant, et pour la majorité des personnes, Dieu n'intervient pas immédiatement, c'est-à-dire qu'il ne leur manifeste pas directement ses plans, ni ne les invite directement à les exécuter.

Mais il le fait de manière médiate et indirecte. C'est-à-dire que Dieu manifeste habituellement ses plans pour chacun par la présence ou l'absence de certaines qualités, par les aptitudes, dont il nous dota par l'intermédiaire des causes secondes. En examinant ces qualités, en vérifiant l'existence d'aptitudes déterminées, nous arrivons à connaître quels sont les plans de Dieu à notre sujet.

Souvent [dit le célèbre commentateur Cornelius à Lapide, 1566-1637], Dieu laisse au libre choix de chacun les états de vie qu'il a institués... Néanmoins, ce choix peut être attribué à Dieu, parce que toute la direction des causes secondes et la providence de tout bien relèvent de Lui. Dieu, en effet, en raison de Sa Providence universelle, dirige chaque individu par le moyen des parents, des amis, des confesseurs, des professeurs et

61 Cardinal Mercier, *La Vie intérieure : Appel aux âmes sacerdotales*, 20e mille, p. 186.
M. le chanoine J. Leclercq, professeur à l'Institut de Philosophie de l'Université catholique de Louvain, défendait encore récemment cette même opinion (voir la revue *Prêtres diocésains*, janvier 1949, n° 1, p. 10-17).

> toutes autres occasions et causes secondes, qui font que tel se décide pour le mariage, tel autre pour le sacerdoce; mais librement : Car cet ensemble de causes directrices n'impose pas de nécessité, mais laisse intacte la liberté. Le choix fait, Dieu prépare à chacun les grâces conformes à l'état qu'il a embrassé [62].

Cela veut dire que, selon notre manière de voir et sous réserve de la décision de la sainte Église, il faut distinguer deux temps dans la vocation au sacerdoce.

Dans le premier, Dieu *manifeste* son plan à l'intéressé, à ses supérieurs et par ceux-ci à l'évêque, c'est-à-dire qu'il appelle tel candidat à la fonction sacerdotale, et il manifeste ce plan par la présence, chez le candidat, de l'intention droite et des aptitudes nécessaires.

Dans le second temps, Dieu appelle ou *invite* officiellement l'élu, par l'intermédiaire des ministres légitimes de l'Église à exécuter et à réaliser ce plan.

C'est-à-dire Dieu manifeste son plan par les aptitudes; par l'appel de l'évêque, Dieu invite officiellement à l'exécuter.

La vocation sacerdotale est donc un appel divin non seulement parce qu'elle se manifeste chez l'élu par le moyen de l'intention droite et des aptitudes dont Dieu est l'auteur en vertu de sa providence, mais aussi parce qu'il est fait par les représentants officiels du Christ sur la terre. « Qui vous écoute, m'écoute; qui vous méprise, me méprise [63]. » « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel; tout ce que vous délierez sur la terre, sera délié dans le ciel [64]. »

De même que le Christ a délégué à l'Église le pouvoir de pardonner les péchés — pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu, — il lui a délégué également la mission d'*appeler*, en son nom, les ouvriers nécessaires à sa vigne.

Le Christ a appelé *immédiatement et directement* les Apôtres et les disciples, leur révélant les plans du Père pour les associer à son sacerdoce, les chargeant de la mission de réaliser dans le monde la seconde partie de son œuvre rédemptrice. Il continue aujourd'hui à manifester les plans du Père et à appeler de nouveaux prêtres, mais de manière *médiate et indirecte*, c'est-à-dire par l'intention droite et les aptitudes présentes dans les « choisis » et par l'appel ou invitation qui

62 *In I Cor.*, VII, 7.
63 Luc 10, 16.
64 Matth. 16, 19.

leur est faite par ceux qu'il a constitué lui-même ses représentants officiels et à qui il a confié les pleins pouvoirs de gouverner et d'administrer son Église.

C'est la doctrine de Cornelius à Lapide, déjà cité, qui, en commentant les paroles de saint Paul : « Quomodo prædicabunt nisi mittantur [65] », ajoute que « nul ne mérite d'être écouté s'il n'a été légitimement envoyé par Dieu pour prêcher ». Et il insiste :

> Envoyé par Dieu, c'est-à-dire ou *immédiatement* ou de *manière prochaine*, et alors des miracles ou signes surnaturels sont nécessaires, par lesquels l'envoyé montre aux hommes qu'il est effectivement envoyé par Dieu; ou *médiatement*, quand il est envoyé par les vicaires et successeurs du Christ, c'est-à-dire par les souverains pontifes et évêques, comme il arrive d'ordinaire et par l'institution du Christ [66].

Mais on se demandera : quel est le rôle et l'action de la grâce dans ce cas ? En effet, si en général les plans de Dieu sont manifestés à chacun par la présence ou l'absence de certaines aptitudes et si l'invitation-appel est faite par l'intermédiaire de la voix de l'Église, il semble qu'il n'y ait plus de place pour l'action de la grâce !

Reprenons la comparaison avec le sacrement de pénitence. Dans celui-ci, c'est le pénitent qui s'examine, s'accuse, se repent et tient le propos de se corriger des péchés; tout ceci constitue des actes humains ou naturels, surnaturalisés par la grâce sacramentelle, mais accomplis avec l'aide et le secours de la grâce prévenante et actuelle; et, d'autre part, c'est le prêtre qui absout directement au nom de Dieu, et non pas Dieu immédiatement par le moyen de quelque grâce actuelle en marge du sacrement.

Quelque chose de semblable se vérifie dans la vocation sacerdotale. Il appartient à chacun, bien qu'éclairé par ceux qui l'éduquent, de penser, d'examiner, de vérifier et de conclure s'il a les aptitudes nécessaires déterminées pour le sacerdoce, arrivant ainsi, lui et ses éducateurs, à la connaissance du plan de Dieu à son sujet. Ces actes humains ou naturels sont *surnaturalisés* par la présence de la grâce sanctifiante dans l'âme, et aidés par des grâces actuelles plus ou moins nombreuses; et c'est ensuite la hiérarchie, représentant Dieu officiellement, qui appelle directement, et non pas Dieu immédiatement par le moyen de quelque

[65] Rom. 10, 15.
[66] Cornelius a Lapide, *in* Rom. 10, 15.

grâce actuelle en marge de cette même hiérarchie. Ceci est en général et d'ordinaire le *processus habituel* de la vocation au sacerdoce. On ne nie pas que dans l'un ou l'autre cas extraordinaire, Dieu procède d'une autre manière, appelant et invitant directement : de même, dans des cas extraordinaires, Dieu pardonne directement les péchés par le moyen d'une grâce actuelle extraordinaire, en marge du pouvoir conféré à l'Église, mais toujours avec une certaine relation et dépendance de celle-ci [67].

## VI. — VOCATION AU SACERDOCE ET LIBERTÉ HUMAINE.

Avoir des aptitudes pour *telle* fonction sociale ne signifie pas que l'on soit obligé ou contraint en conscience, et donc par Dieu, à exercer cette fonction. Les aptitudes constituent seulement un critère *négatif* : c'est-à-dire qu'on ne peut choisir un état ou carrière pour lequel on est inapte.

Nul n'est cependant obligé de choisir l'état pour lequel il se sent avoir les *meilleures aptitudes.* En d'autres termes : bien que l'on ait des aptitudes pour la carrière sociale considérée comme la meilleure, nul ne doit se considérer comme obligé de la choisir, vu que ce que Dieu exige de nous est le *bien*; le meilleur et le parfait sont facultatifs..., grâce à Dieu !

> [Et cela parce que Dieu qui] est l'auteur de tous les êtres, de leurs énergies, de leur fin, de leur nature, des lois qui les régissent, ne peut pas mettre dans son gouvernement divin une opposition à sa propre action créatrice. Il a créé l'oiseau, il le gouverne comme il convient à un oiseau. Il a créé le lis des champs, il le gouverne comme il convient à cette fleur, par les puissances qu'il leur a données et selon les lois qu'il a marquées. Dieu ne peut pas se contredire dans son œuvre.
>
> Ainsi en est-il de nous. Nous avons tout reçu de Lui, depuis notre corps jusqu'aux plus nobles facultés de notre âme. Notre intelligence, notre volonté libre, sont les plus beaux présents de Dieu à l'homme. Nous ayant créés si grands, Dieu ne saurait méconnaître cette grandeur et, jusque dans ses plus magnifiques inventions, il veut sauvegarder notre liberté. Nous ayant créés hommes, il nous traite en hommes, et il veut

[67] Des expressions donc, comme « être infidèle à la grâce de la vocation », « être infidèle à l'appel divin », « perdre sa vocation », etc., doivent être comprises dans ce sens : être infidèle aux dons ou aux talents reçus, c'est-à-dire ne pas les avoir cultivés suffisamment, de façon à transformer ces talents ou dispositions ou tendances en des aptitudes; et, à cause de cette incurie, ne pas avoir profité des grâces actuelles que Dieu était prêt à lui accorder pour faire fructifier ces dons ou dispositions. La parabole des talents est assez expressive à ce sujet.

que librement nous retournions à lui... Cela est vrai dans la moindre de nos actions [68].

Avec d'autant plus de raison, Dieu respecte complètement notre liberté quand il s'agit de choisir la vocation en face des aptitudes dont il nous dota.

La présence actuelle d'une aptitude positive n'est pas une preuve certaine et infaillible de la prédestination, de la part de Dieu, au sacerdoce ou à la vie religieuse. La raison en est que ces signes (ou aptitudes) ne sont pas en eux-mêmes exclusifs de tout autre genre de vie, et que, de plus, ils peuvent disparaître sans qu'il y ait faute de la part du sujet [69].

Ainsi, appliquant cette doctrine spécialement au sacerdoce, le candidat qui sait avoir les aptitudes nécessaires pour l'état sacerdotal et ne suit pas sa vocation, *per se* ne pèche pas, vu que Dieu n'exige pas, ni n'impose le sacerdoce à personne, mais invite à l'accepter [70] : « Celui qui accède au ministère de l'autel sans vocation, pèche gravement; mais celui qui ayant la vocation, ne s'engage pas dans le sacerdoce, ne peut être accusé de péché [71]. »

La vocation sacerdotale n'est donc pas une *imposition*, mais seulement une invitation.

[Or,] les invitations adressées par Dieu aux âmes de bonne volonté, auxquelles il propose le sacerdoce ou la vie religieuse, n'obligent pas sous peine de péché. Ce qui est de conseil, n'est pas un commandement; et s'y soustraire n'est pas une faute. En principe, la liberté reste entière de se porter vers ces biens de surérogation. *Si tu le veux...* — dit Notre-Seigneur [72].

En effet, celui qui reçoit une invitation conserve toujours la pleine liberté de l'accepter ou de la décliner, bien qu'il y ait des invitations auxquelles on ne puisse opposer un refus. C'est-à-dire qu'il y a, parfois, des raisons d'ordre personnel, nées d'attentions et de faveurs passées ou de l'attente d'autres faveurs, ou simplement encore ayant leur origine dans les liens de l'amitié et de l'affection, qui ne permettent pas normalement de décliner une invitation. Ces raisons imposent à celui qui reçoit l'invitation un certain devoir de l'accepter, sous peine de passer pour ingrat ou indélicat.

68 F. Mugnier, *La Liberté de la Vocation*, p. 7.
69 F. Mugnier, *Petit Manuel de la Vocation*, p. 43-44.
70 « Candidatus qui vocationem divinam ad statum clericalem certo cognitam non sequitur, *per se* non peccat, cum Deus non imperet, sed alliciat tantum » (*Directorium Seminariorum*, n° 55, p. 26).
71 A. Canestri, *Criteria pro statu ecclesiastico*, in *Apollinaris*, Romæ, 1930, p. 627.
72 F. Mugnier, *La Liberté de la Vocation*, p. 48.

Du reste, chaque fois que l'on accepte ou que l'on décline une invitation, il faut avoir des raisons personnelles qui justifient, aux yeux de celui qui nous invite et devant notre conscience, notre manière d'agir.

En appliquant tout ceci à la vocation-invitation au sacerdoce, nous dirons qu'en principe, puisqu'il s'agit d'une invitation, celui qui la reçoit *a la liberté*, devant Dieu et devant sa conscience, de l'accepter ou de la décliner. Mais dans l'un et l'autre cas, il doit avoir des *raisons légitimes* qui justifient la décision prise. En particulier, quand quelqu'un décline une telle invitation, il ne doit pas seulement exposer à Dieu dans la personne de son représentant ses raisons légitimes, mais il devra également le faire consciencieusement : c'est-à-dire en évitant tout ce qui pourrait donner une impression de grossièreté, d'ingratitude, de manque d'amitié envers Dieu et de considération pour ses représentants.

Cependant, dans d'autres cas, l'invitation au sacerdoce, bien que libre, impose à celui qui la reçoit une certaine obligation de l'accepter, en vertu de grâces spéciales reçues, sous peine d'être accusé par sa conscience d'ingratitude ou d'indélicatesse envers Dieu.

Cela veut dire que le fait de ne pas accepter l'invitation au sacerdoce ne constitue pas en soi un péché; mais ce dernier peut naître de l'une ou l'autre des circonstances qui entourent le refus de cette invitation, comme il arriverait, par exemple, dans le cas d'un manque de raisons légitimes, ou bien du manque de réflexion : l'on n'a pas pensé sérieusement à cette invitation ou l'on n'a pas pesé certains devoirs spéciaux de gratitude et d'amitié envers Dieu, etc.

> Même quand Dieu ne donne pas des ordres formels où toute désobéissance serait un péché, il peut fort bien arriver que ces invitations ne puissent pas être rejetées sans qu'il y ait véritablement une faute. Ainsi en serait-il si quelqu'un agissait par mépris des avances divines et des grâces de lumière reçues jusque-là. Ce mépris est un péché. Nous pourrions en dire autant de tout motif non légitime de quitter une voie providentielle qui nous acheminait vers une vie plus parfaite [73].

Non seulement Dieu respecte la liberté de chacun dans le choix de la vocation, mais la sainte Église exige aussi, sous des peines sévères, que cette liberté soit respectée par tous ceux qui, de quelque manière, pourraient tenter de s'immiscer par force ou astuce, en une matière où chacun doit se décider avec une complète indépendance.

[73] F. Mugnier, *La Liberté de la Vocation*, p. 49.

Dans le mariage toute violence grave, imposée à un des contractants, peut annuler le contrat sacramental. Et celui qui atteint à cette liberté des contractants ou refuse de les éclairer sur certains points qui puissent les déterminer à prendre leur résolution, celui-là ne peut être excusé de péché.

La même chose arrive quand il s'agit de résoudre le problème de la vocation. En ce qui concerne le sacerdoce, l'Église déclare formellement :

> Il est illicite d'obliger quelqu'un de quelque manière ou pour quelques motifs que ce soit d'embrasser l'état ecclésiastique ou d'écarter de lui celui qui est canoniquement idoine [74].
>
> Encourent *ipso facto* l'excommunication non réservée tous ceux qui, quelle que soit leur dignité, obligent un homme, de quelque manière, à embrasser l'état clérical [75].

Et dans l'ordination au sous-diaconat, avant que l'ordinand ne fasse le pas décisif, l'évêque lui dit :

> Jusqu'ici vous êtes libre et pouvez à votre gré choisir une situation dans le monde. Mais si vous recevez cet ordre, vous ne pourrez plus rompre vos engagements et vous serez voué à jamais au service de Dieu... Donc, tandis qu'il est encore temps, songez-y et s'il vous plaît de persister dans votre saint propos, au nom de Dieu, avancez ici [76].

Pour que ce pas soit fait dans un esprit de pleine liberté et pour que celle-ci s'exerce en toute sa perfection, il est nécessaire que l'intelligence soit dûment et suffisamment éclairée sur tout ce qui concerne le problème de la vocation sacerdotale, sur son essence et les éléments qui la constituent, et sur le but des engagements pris en recevant l'ordination. C'est pour cela que la sainte Église exige que l'ordinand déclare tout ceci par écrit, sous serment. On comprend ce soin et cette prudence de la sainte Église en une question aussi capitale.

> Quand il s'agit de toute une vie à orienter, il vaut la peine de le faire en connaissance de cause, et il serait tout à fait déraisonnable de ne pas agir en homme dans une action d'où va dépendre toute la vie humaine. Or, précisément pour que ce choix soit vraiment raisonnable, il est nécessaire que l'intéressé connaisse ce qu'il choisit. S'il ne sait de la vie religieuse ou sacerdotale que le nom, sans en connaître ni les grandeurs ni les responsabilités, ni les devoirs, ni les joies, son choix fait à l'aveugle ne peut que lui réserver de désagréables surprises pour le moment où se révélera ce à quoi il s'est si imprudemment engagé. D'ailleurs, comment vouloir véritablement ce que l'on ignore ?

[74] *C.J.C.*, can. 971.
[75] *C.J.C.*, can. 2352.
[76] *Pontifical Romain des Ordinations,* ordination des sous-diacres.

> Cette connaissance est une condition de véritable liberté dans le choix qui sera fait de tel ou tel état. Mais cette connaissance étant présupposée, il reste que le choix libre par volonté personnelle est le moyen normal mis par Dieu à notre disposition pour suivre telle ou telle vocation [77].

Et la sainte Église ne se limite pas à exiger cette connaissance et à infliger des peines contre toute coaction d'ordre physique; toute coaction morale et même une certaine crainte révérentielle, peuvent donner matière aux mêmes peines. La pensée du Saint-Siège est que sur ce point d'importance capitale pour le bonheur terrestre et surnaturel de chacun, on évite tout ce qui, de quelque manière, rendrait *moins libre* la décision d'une vocation sacerdotale. Ce soin de la sainte Église, pour ne pas dire ce scrupule, est si grand que notre Saint-Père le pape Pie XII lui-même écrivait, il y a deux ans, dans son exhortation *Menti Nostræ* :

> A ce sujet [de la formation intellectuelle des élèves des séminaires] Nous voulons avant tout qu'au moins la culture littéraire et scientifique des futurs prêtres ne le cède en rien à celle des laïques qui suivent les mêmes études. Si l'on y veille, on aura par le fait même pourvu sérieusement à la formation des esprits et *facilité* en temps voulu le choix des sujets. De cette façon les séminaristes se sentiront *plus libres lorsqu'il s'agira de choisir leur état de vie* et *éviteront* facilement la *tentation*, faute d'avoir la formation et la culture intellectuelle pour trouver une situation dans le monde, *d'être forcés de rester dans une voie qui n'est pas faite pour eux*, selon le raisonnement de l'économe infidèle : « Je ne puis bêcher, j'ai honte de mendier » (Luc, XVI, 3) [78].

Or, si Pie XII va jusqu'au point de désirer que disparaisse toute contrainte motivée par une différence de programmes et par des difficultés qui en résultent pour la reconnaissance officielle des études faites au séminaire, il ne faut pas s'étonner que la sainte Église prohibe avec énergie toute espèce de menace ou de contrainte, soit d'ordre physique, soit d'ordre moral ou spirituel.

Et c'est pourquoi si le jeune homme, après avoir dûment réfléchi sur le sacerdoce et examiné sérieusement ses dispositions et aptitudes, persiste à ne pas vouloir être ordonné, bien que, antérieurement, il en ait manifesté le désir, « on pourra tenter que l'examen se prolonge un peu plus, si rien ne s'oppose à cette nouvelle épreuve; mais, poser devant

[77] F. Mugnier, *La Liberté de la Vocation*, p. 11.

[78] *A.A.S.*, 2 octobre 1950. Comme on le voit, le Saint-Père dit clairement que, dans l'organisation du programme des séminaires, on doit suivre un chemin tout à fait opposé à celui que, parfois, on défend : les séminaires ne devraient pas suivre les programmes officiels des lycées pour ne pas *faciliter* la sortie des élèves.

ses yeux des motifs de terreur et considérer son refus comme une vile désertion, cela ne peut se faire [79] ».

« Lui montrer les châtiments de Dieu envers les âmes infidèles est arbitraire et une erreur. Dieu ne réserve aucun châtiment à celui qui légitimement ne veut pas être prêtre. Et personne ne se met en mauvaise situation, simplement pour ne pas désirer de l'être [80]. »

Le père Vermeersch, déjà cité plus haut, nous avertit qu'« il ne faut pas menacer des châtiments divins ou de la perte de grâces, ni considérer comme infidèle à un engagement celui qui abandonne son premier dessein d'être prêtre, comme si c'était un devoir de conscience d'embrasser cet état [81] ».

Combien cette doctrine, qui est la véritable pensée de l'Église, est éloignée de certaines exhortations et des menaces faites à des enfants inexpérimentés de onze, douze, treize ans et plus, leur disant des énormités comme celles-ci : « Si vous êtes venu au séminaire, c'est parce que vous avez la vocation; si vous avez la vocation, vous devez lui être fidèle; si vous n'êtes pas fidèle, vous serez un traître à votre vocation et malheureux durant cette vie et dans l'autre ! »

Pauvres mentalités qui, avec tant d'ignorance, trahissent la pensée de la sainte Église ! De telles mentalités n'admettent jamais un doute sur la vocation de celui qui entre au séminaire; mais elles considèrent comme diaboliques tous ceux qui surgissent, même les plus légitimes et les plus fondés. Pour ces caricaturistes de l'Évangile du Christ, la vocation au sacerdoce ne constitue pas un *problème à résoudre*, mais c'est un *fait acquis*, qu'il faut nécessairement accepter sous peine de

79 D. Laurentino Garcia, *op. cit.*, t. I, p. 120-121.

80 F. Mugnier, *Le Respect des Consciences dans la Conduite des Vocations.* In *Recrutement Sacerdotal*, 1929, p. 243.

81 *In* D. Laurentino Garcia, *op. cit.*, t. I, p. 125.

La doctrine du père Vermeersch sur la vocation se résume dans les propositions suivantes :

« 1. Les états de vie sont librement choisis et, en même temps, providentiellement donnés par Dieu.

« 2. Pour la plupart des hommes, il n'existe aucun décret divin antérieur à leurs actions libres, les déterminant à telle ou telle profession ou état de vie.

« 3. Le sentier des conseils évangéliques est, en lui-même, ouvert à tous, sans être directement ou indirectement obligatoire.

« 4. La vocation n'est pas une inclination ou une force intérieure qui sollicite un homme à embrasser l'état religieux, ou quelque autre état de vie » (d'après le *Catéchisme sur la Vocation*, par un religieux anonyme, New York, 1919, trad. franç., Louvain, 1922, p. 44-46).

malheur temporel et éternel. Le fait d'être entré au séminaire serait une preuve et un signe suffisant de vocation !

Or, « le séminaire, dit Mgr Lallier, évêque de Nancy, n'est pas fait pour que tous ceux qui y entrent reçoivent le sacerdoce, mais pour qu'on y étudie leur vocation. Et les plus parfaites conditions de ferveur et de travail fussent-elles réalisées, inévitablement la vocation d'un certain nombre sera... de partir. Et non pas des plus médiocres [82]... »

Toujours selon le même père Vermeersch, cité par D. Laurentino Garcia, dans « les instructions aux séminaristes il faut s'abstenir de présenter le sacerdoce comme un état que l'on doit accepter pour ne pas encourir le péril de perdre son âme. Ceci, déjà imprudent, rendra *moins libre* le choix de cet état, inconvénient qu'il est nécessaire d'éviter tout à fait [83] ».

Comme il est souhaitable que tous ceux qui traitent avec les séminaristes aient toujours bien présent à l'esprit cette doctrine sur la liberté du choix de la vocation sacerdotale !

Et comme il faut souhaiter également que tous ceux qui ont la charge spéciale de l'orientation des consciences et s'occupent des séminaristes, ne dépassent jamais, sur ce point, les limites de leur mission.

Abbé João António Nabais,
directeur du Centre de Psychologie appliquée
et d'Éducation,
Lisbone, Portugal.

82 *Guide de la France chrétienne et missionnaire*, p. 370.
83 *Op. cit.*, t. I, p. 125.

# *Chronique universitaire*

---

COLLATION DES GRADES.

La fin de l'année académique fut marquée, comme d'habitude, par l'imposante cérémonie de la collation des grades et des diplômes. C'est ainsi que trois cent soixante-trois diplômes furent décernés dans les différentes écoles et facultés.

Fait digne de mention, la Faculté de Droit octroyait, pour la première fois, la licence en droit à dix-neuf étudiants. On se souvient que la Faculté de Droit commença il y a trois ans. La Faculté des Sciences pures et appliquées octroyait aussi le premier baccalauréat en génie chimique.

Les deux collèges affiliés de Cornwall et de Rouyn présentaient des candidats au baccalauréat pour la première fois, et les succès obtenus par les étudiants de ces deux jeunes institutions témoignent de la solidité de l'enseignement qu'on y donne. Dans son discours d'introduction, le T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., n'a pas manqué de souligner ce fait.

Les étudiants de la Faculté de Médecine ressuscitèrent une tradition, à la suite de la publication des résultats en dernière année de médecine. Suivant une ancienne coutume consistant à remettre des gants blancs au doyen d'une faculté dont aucun élève finissant n'échouait aux examens, les nouveaux docteurs en médecine présentèrent la traditionnelle paire de gants au docteur A.-L. Richard, doyen de la Faculté de Médecine.

A l'occasion de cette fin d'année, l'Université se fit un devoir d'honorer quelques personnages éminents, en remettant le doctorat en droit *honoris causa* à M^gr^ Napoléon Gélineau, vicaire général d'Ottawa, et à Son Honneur le juge Paul Sainte-Marie, vice-doyen de la Faculté de Droit, et un doctorat en sciences *honoris causa* au docteur E. W. Steacie, directeur du Conseil national des Recherches.

Parlant au nom de ses collègues, M^gr^ Gélineau insista sur *La culture, complément de la religion,* tandis que le docteur Steacie fit un

très bel éloge de la jeune Faculté des Sciences et insista sur l'avenir particulièrement brillant de l'Université d'Ottawa dans le domaine de la recherche scientifique.

Quelques jours avant la fin de l'année, l'Université avait également tenu à honorer un ancien professeur d'un grand nombre des membres du personnel actuel de nos facultés ecclésiastiques, dans la personne du T.R.P. Michael Browne, maître général des Dominicains. On sait que le T.R.P., après avoir été professeur aux Facultés de Philosophie et de Théologie de l'Institut Angelicum, à Rome, devint maître du Sacré Palais, puis maître général de l'Ordre des Frères Prêcheurs.

Son Excellence Révérendissime, Mgr Joseph-Marie Lemieux, o.p., archevêque d'Ottawa et grand chancelier de l'Université, présidait ces deux cérémonies.

### Mgr Valérien Bélanger, auxiliaire de Montréal.

L'Université est particulièrement honorée par le choix que notre saint père le pape Pie XII vient de faire de l'un de ses anciens professeurs comme auxiliaire de Son Éminence le cardinal Paul-Émile Léger, de Montréal.

En effet, Mgr Valérien Bélanger, secrétaire français de la Conférence catholique canadienne et ancien professeur à la Faculté de Droit canonique de l'Université, a été consacré évêque dans la cathédrale de Valleyfield, le 11 mai dernier, par Son Éminence le cardinal Léger.

En offrant à Son Excellence Mgr Bélanger leurs félicitations les plus chaleureuses, les autorités de l'Université et la *Revue* prient Son Excellence de croire aux vœux ardents qu'ils forment pour un long et fructueux apostolat. *Ad multos et faustissimos annos.*

### École de Psychologie et d'Éducation.

L'Institut de Psychologie, rattaché à la Faculté des Arts, a été récemment élevé au rang d'école. L'école qui compte plus de vingt professeurs et conférenciers vient de publier son premier annuaire.

En plus de rayonner par son enseignement, l'École de Psychologie et d'Éducation est très avantageusement connue par la série de tests préparés sous la direction de ses professeurs. Le tirage de ces tests dépasse le million d'exemplaires. Ce chiffre à lui seul indique la faveur dont jouissent ces instruments de travail.

A l'occasion de la tenue, à Ottawa, du congrès de l'Association canadienne des Psychologues, le R.P. Raymond Shevenell, directeur de l'École de Psychologie et d'Éducation de l'Université, présida la séance publique du congrès, à la Salle académique de l'Université.

M. le docteur Lionel Desjarlais, professeur à l'École de Psychologie, donna un travail sur *Le bilinguisme et la connaissance du vocabulaire à l'école primaire.*

### Cours d'été.

L'annuaire des Cours d'été, récemment sorti de presse offre, comme les années passées, un grand nombre de cours dans les sections graduées et sous-graduées. Les écoles représentées sont les suivantes : Arts, Psychologie - Éducation, Philosophie, Bibliothéconomie, Missiologie, Études slaves, Commerce, Droit canonique, Éducation physique et Musique sacrée. Les cours auront lieu du 2 juillet au 7 août.

### École des Bibliothécaires.

Le R.P. Auguste Morisset, o.m.i., bibliothécaire général et directeur de l'École de Bibliothécaires, vient d'être nommé pour un nouveau terme membre du conseil de la Bibliothèque nationale.

### École normale.

Le R.P. René Lamoureux, o.m.i., ancien principal de l'École normale, a été l'objet d'une fête préparée par ses anciens élèves. On a souligné qu'au cours des trente-trois ans qu'il a passés à la direction de l'École normale environ quatre mille étudiants sont sortis de cette institution. Les anciens ont profité de cette circonstance pour présenter une bourse au R.P., comme témoignage de leur gratitude et de leur admiration.

### Une nouvelle école : l'École d'Économie domestique.

En collaboration avec les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame, l'Université vient d'établir un cours universitaire en économie domestique qui s'ouvrira en septembre prochain.

Rattaché à la Faculté des Arts, ce cours destiné aux jeunes filles, conduira au baccalauréat ès sciences domestiques.

CONGRÈS.

Le R.P. Henri Saint-Denis, o.m.i., doyen de la Faculté de Philosophie, s'est rendu à Cincinnati pour assister au congrès de la Catholic American Philosophical Association.

Le R.P. Henri Légaré, o.m.i., vice-recteur et doyen de la Faculté des Sciences sociales, a participé au congrès de l'Académie des Sciences politiques et sociales des États-Unis à Philadelphie.

Le R.P. Marcel Patry, o.m.i., secrétaire de la Faculté de Philosophie, se rendra au congrès international pour le latin vivant qui aura lieu à Avignon en septembre prochain. Le R.P. passera une année en Europe pour y faire des études spécialisées en philosophie.

A l'occasion du quatrième congrès de Caritas, à Québec, plusieurs professeurs prirent part à ces assises : le T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur, présida la session sur *Les causes de la désintégration familiale*; M. Eugène Bussière, vice-doyen de la Faculté des Sciences sociales, présida la session *Intégration de l'immigrant*; le R.P. Médéric Montpetit, directeur de l'Institut d'Éducation physique, lut un rapport sur *Les loisirs et les besoins intellectuels et moraux de la jeunesse.*

PUBLICATIONS.

Le R.P. Jacques Croteau, o.m.i., professeur à la Faculté de Philosophie, a publié aux Éditions de l'Université un important ouvrage de 262 pages sur *Les Fondements thomistes du personnalisme de Maritain.* Ce volume est le quarante-huitième des « Publications sériées de l'Université ».

Le quarante-neuvième volume de cette série vient également d'être lancé. Il s'agit des *Chroniques de Français,* de M. René de Chantal, professeur à la Faculté des Arts.

Un autre volume, hors-série celui-là, a également été publié aux Éditions de l'Université : *Jeunes d'aujourd'hui et Vie religieuse,* par le R.P. Germain Lesage, o.m.i., professeur à la Faculté de Droit canonique.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

*Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron.* Band 2 : *Genesis.* 3e livraison (p. 289-448), 1953. Prix : 35.— DM. (prix de souscription : 29,75 DM.). 4e livraison (p. 449-576), 1954. Prix : 29.— DM. (prix de souscription : 24,55 DM.).

Avec ces deux livraisons s'achève l'édition du deuxième volume de la *Vetus Latina* (le premier contient la liste des sigles). Le travail inlassable des éditeurs a réussi la gageure de sortir chaque année une livraison d'environ 160 pages. Ce tome consacré tout entier à la Genèse permet de se faire une idée de ce que fut la première version latine de la Bible. L'on sait que ce qui nous en est resté a été conservé dans les commentaires et les citations des Pères et des Écrivains ecclésiastiques des premiers siècles chrétiens. L'étude critique des témoins permet de déceler une double tradition de textes : l'africaine et l'européenne. La tradition africaine est représentée surtout par Cyprien (sigle K) et Augustin (sigle C). Celle d'Europe (sigle E) comprend deux classes principales : l'espagnole (sigle S) et l'italienne (sigle I). Tous ces textes courent parallèlement entre le texte grec des LXX et la Vulgate de saint Jérôme. De la sorte on a sous les yeux et le texte d'origine et l'aboutissement de la version officielle dans l'Église. Nous n'avons pas à revenir sur la disposition matérielle de l'apparat critique (*Revue de l'Université d'Ottawa*, 22 [1952], p. 185*).

Nous avons dit aussi, à propos des premières livraisons, la valeur hautement scientifique de cette entreprise et les mérites d'un labeur aussi énorme. Aujourd'hui nous voudrions louer sans réserve la clarté remarquable de cette édition. Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'apparat critique. Les références amoncelées au bas du texte donnent une idée de l'abondance des sources et de la disparité des versions. Et pourtant la lecture du texte reste aisée, de même que la consultation des références. Celui qui voudra faire une étude des premières versions latines de la Bible trouvera une aide appréciable dans cette édition des moines de Beuron. Sans elle il faudrait, au préalable, se frayer un chemin à travers un maquis de publications diverses et souvent inaccessibles.

Admirablement ordonné est aussi le registre des témoins. Pour chaque verset on y trouve les citations des Pères et des Écrivains ecclésiastiques qui l'ont commenté ou simplement cité et cela avec les références à tous les endroits des œuvres d'un auteur cité. Ces témoins se suivent par ordre alphabétique. Il suffit donc d'un coup d'œil sur ce registre des témoins pour y trouver d'emblée toute une liste de Pères et d'Écrivains ecclésiastiques jusqu'au VIIIe siècle. Nous voulons dire par là que l'intérêt de cette édition dépasse de loin celui de la seule critique textuelle : théologiens, patrologues et philologues y trouveront leur compte. Il nous semble

que ces indications suffisent à recommander cet ouvrage à toute bibliothèque de quelque importance, car son utilisation répond à d'autres besoins qu'à ceux des spécialistes de critique textuelle.

Albert STROBEL, o.m.i.

* * *

Mgr RONALD KNOX. — *L'Évangile de saint Paul.* Traduit par E. DELPIERRE-DELATTRE, s.j. Paris, Desclée de Brouwer, 1956, 19 cm., 89 p. (Collection « Présence chrétienne».)

L'image du monde chrétien tracée par saint Paul dans ses épîtres n'est pas facile à saisir. Ce génie extraordinaire nous révèle le Christ d'une toute autre façon que les Évangélistes : il tait dans ses écrits la vie terrestre de Jésus; mais, par contre, nul mieux que lui ne nous livre la personnalité ineffable du Sauveur. Son intérêt va à ce qui est de nature à produire chez le lecteur l'empreinte inouïe qu'a laissée en lui l'entretien du chemin de Damas. Le point essentiel de sa théologie, c'est que le Christ vit et vivra toujours dans son corps mystique. Pour saisir toute la portée d'une doctrine aussi profonde, et en comprendre les traits principaux, le recours à un guide sûr et compétent s'avère indispensable. Ce guide, nous l'avons dans les six instructions que Mgr Knox a groupées sous le titre de « l'Évangile de saint Paul ».

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

LOUIS OTT. — *Précis de Théologie dogmatique.* Traduction de l'abbé Marcel GRANDCLAUDON. Mulhouse, Éditions Salvator, 1955. 21 cm., 712 p.

On reconnaît de plus en plus la nécessité pour les laïcs, les religieuses et les frères enseignants de faire de la théologie. C'est principalement pour répondre à ce besoin, semble-t-il, qu'a été préparé le *Précis de Théologie dogmatique.* Sous une forme concise, il offre l'essentiel du dogme catholique et de sa démonstration. Les matières, bien ordonnées, ont été divisées de façon très détaillée. Pour chaque thèse, les définitions ecclésiastiques sont suivies des textes scripturaires les plus probants. Quant à l'exposé théorique, toujours basé sur saint Thomas, il rapporte, dans les questions controversées, les arguments scotistes et molinistes. Une riche biographie signale les ouvrages récents en français qui permettent de compléter les renseignements du Précis. Cet ouvrage précieux se recommande à l'attention de tous les chrétiens convaincus déjà renseignés sur les rapports entre Dieu et l'homme, mais désireux d'approfondir les vérités de foi, vérités enrichissantes pour eux-mêmes et sources d'esprit apostolique.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

ALBERT KREIKEMANS. — *Principes de l'Éducation religieuse, morale et sociale.* Louvain, Nauwerlaerts, 1955. 20 cm., 170 p.

Dans ce volume de la collection « Questions de Morale », l'auteur, qui est recteur de l'Université pour jeunes filles à Anvers et professeur à Louvain, s'applique à montrer que l'éducation doit consister dans l'aide qu'on donne à un être humain pour qu'il réalise lui-même sa destinée. « L'éducateur aurait pour unique tâche de créer les conditions qui favorisent ce développement. »

Parce que notre destinée est surnaturelle, l'éducation devra être religieuse, ou elle ne sera pas du tout. « C'est ici que nous trouvons la racine même du droit à l'éducation que possède l'Église. »

Lorsqu'il s'agit de l'éducation morale, l'auteur traite surtout de la formation de la conscience et du caractère, comme couronnement de l'éducation de la personnalité. « Une personnalité est la personne en autant qu'elle s'efforce, dans le domaine de ses activités, de réaliser l'être qu'elle constitue. On peut dès alors qualifier une personnalité d'après les valeurs qu'elle découvre et réalise. » L'auteur ne se contente pas de réaffirmer des principes généraux, si vrais soient-ils; il a le souci de décrire les êtres concrets, que sont les enfants avec leurs diverses conditions d'âge et de développement intellectuel, et d'étudier des problèmes psychologiques précis, comme le sentiment d'infériorité affectif et la question du scrupule.

L'éducation sociale est examinée à la lumière des données les plus récentes de la psychologie. En étudiant le tout dynamique que le sujet forme avec son entourage, l'auteur s'attarde à retracer la controverse Piaget-Wallon sur le rôle du milieu social. Partant du fait que l'homme est un animal social, il considère les différents tempéraments en fonction de la société et analyse toutes les attitudes que comporte la tendance sociale. Il montre que, loin de mutiler la personnalité, l'éducation sociale favorise son épanouissement, car elle vise à former chez les individus les vertus qui donnent au groupe sa valeur réelle. « Le sens du social consiste à rendre accessibles à tous les valeurs humaines, non pas seulement les biens matériels, mais également les biens de la culture, dont les biens religieux sont les plus importants. »

Cet ouvrage d'un fin et docte psychologue, qui ne craint pas de parler en chrétien, aidera les éducateurs à prendre conscience de leur mission et de leurs responsabilités. Ils y trouveront, outre une saine théorie, plus d'un conseil pratique.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Eugène Walter. — *Sources d'Eau vive. Les richesses du septénaire sacramentel.* Traduit par l'abbé Ch. Munier. Mulhouse, Éditions Salvator, 1955. 21 cm., 371 p.

Parmi les nombreux écrits de valeur qui traitent des sacrements, celui de l'abbé E. Walter est remarquable à bien des égards. Dans ce livre très dense, où l'originalité de la présentation s'ajoute à la sûreté de l'information, apparaît un souci pastoral constant : amener les fidèles à profiter davantage de l'action salvifique des « sources d'eau vive ». Pour atteindre ce but, l'auteur, un curé de paroisse, décrit l'effet de justification des sacrements et s'attarde longuement à exploiter les raisons que nous fournissent l'Écriture et les Pères de traduire en actes le don ineffable reçu au baptême et renouvelé fréquemment dans la suite. En un exposé des plus persuasifs, il établit que du fait que par le riche septénaire Dieu s'approche de l'homme et lui fournit la possibilité de vivre de la vie divine, résulte chez ce dernier un devoir impérieux de faire efforts pour reproduire dans ses actions les exemples du Christ et se conformer aux dictées de la morale chrétienne. Aux prêtres, aux séminaristes, aux chrétiens sincères, ce volume de théologie apporte une doctrine sûre et une abondante nourriture spirituelle.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

René Carpentier, s.j. — *Témoins de la Cité de Dieu.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1956. 19 cm., 204 p.

Cet ouvrage sur l'initiation à la vie religieuse est une réédition entièrement refondue du *Catéchisme des vœux* des Pères Cotel et Jombart, qui avait connu près

de quarante éditions. Tout en ne se séparant pas de la doctrine de ses devanciers, l'auteur expose les obligations strictes des trois vœux, sans plus mentionner la distinction qui était faite entre le vœu et la vertu. Au concret, le vœu porte sur le conseil (ou vertu) et s'étend aussi loin que lui. Il imprime à tous les actes des conseils, qui ne sont obligatoires qu'en raison du vœu, le mérite positif de la vertu de religion.

L'auteur divise son ouvrage en trois parties : les fondements, la description et les obligations de la vie religieuse, qu'il appelle « l'anticipation sur terre de la Cité de Dieu ». Lorsqu'il traite de l'obligation du religieux à la perfection et des obligations de chaque vœu en particulier, il en explique avec précision et en détail les exigences, la gravité, les conditions morales et les dispositions canoniques. Il est question aussi des imperfections, de la Règle et de la « permission religieuse ».

Les religieux eux-mêmes et leurs directeurs de conscience trouveront dans ce volume non seulement des principes sûrs mais une foule d'applications éminemment pratiques, et ils auront grand profit à en faire leur livre de chevet. Cet ouvrage, qui paraît dans la collection « Museum Lessianum », est une véritable aubaine pour les prêtres qui sont appelés à donner des conférences aux communautés religieuses.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Dom GEORGES LEFEBVRE. — *Prière pure et Pureté du Cœur.* Paris, Desclée de Brouwer, 1953. 16 cm., 155 p.

L'auteur n'entend pas exposer ses vues sur les deux aspects de notre recherche de Dieu énoncés dans le titre de cet ouvrage. Il présente simplement un choix des plus beaux textes où, à sa manière évocatrice, saint Grégoire le Grand décrit l'élévation de l'âme vers Dieu, et de ceux où saint Jean de la Croix donne une analyse pénétrante de cette montée. Dans une première partie les citations des deux grands mystiques décrivent comment la vraie prière doit évoluer tout normalement en contemplation, et dans une seconde partie, elles établissent solidement que sans le renoncement cette même prière est impossible. On saura gré à Dom Lefebvre d'avoir si bien mis en lumière celle de nos activités favorables à la grâce qui dépasse toutes les autres en importance.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Mgr FULTON SHEEN. — *La Vie vaut d'être vécue.* Seconde série. Traduit par Marguerite BRÉHIER. Mulhouse, Éditions Salvator, 1955. 20 cm., 227 p.

Ce deuxième volume de la série « La Vie vaut d'être vécue », est en tout point digne du premier qui a connu un succès exceptionnel. Les vingt-six causeries dont il reproduit le texte intégral ont pour thème des sujets extrêmement variés. Par la lumière qu'elles projettent sur les grands problèmes de notre époque, elles apprennent à l'homme à se mettre en garde contre une foule d'idées subversives et à utiliser, pour s'élever vers les sommets, tout ce qui l'entoure, toutes les circonstances dans lesquelles se déroule son existence. La lecture de ces pages ne peut que pacifier les âmes et les inciter à devenir meilleures.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

NICOLAS BERDIAEV. — *Le Sens de la Création.* Paris, Desclée de Brouwer, 1955. 18,5 cm., 472 p.

Il peut sembler étrange qu'on fasse en 1956 la recension d'un ouvrage qui date de 1914. La raison en est que *Le Sens de la Création*, que Berdiaev appelait une

« anthropodicée » ou justification de l'homme, est resté ignoré du public français pendant plus de quarante ans, et que ce n'est qu'aujourd'hui que nous en avons une version française, grâce à M^me^ Julien Cain, qui fut l'introductrice de Berdiaev en France. En guise de préface, M. Stanislas Fumet nous donne une étude pénétrante de la pensée touffue de cet auteur paradoxal.

La position de Berdiaev a toujours été ambiguë; tous les courants qui ont animé *l'intelligentzia* russe au cours du XIX^e^ siècle ont trouvé un écho en lui : Dostoïevsky, Tolstoï, les slavophiles, les marxistes, les anarchistes et tous les non-conformistes. Même parmi les « exilés » à Paris, où il se fixa définitivement quelques années après la Révolution bolchéviste, il ne fut jamais un conformiste et il ne cessait de dérouter son entourage par son excentricité et ses volte-face. Il était l'ennemi de la tradition et avait horreur des principes démocratiques. Il ne fut jamais un catholique, pas même un orthodoxe authentique. L'alchimiste Paracelse, l'illuminé Jacob Boehme et le pseudo-mystique Angelus Silesius ont eu plus d'influence sur lui que saint Paul et les Pères de l'Église. Il ne professait que du mépris pour saint Thomas d'Aquin et pour ce qu'il appelait « l'objectivation ». L'idée scotiste du Christ éternel eut dû le séduire. Même sa foi dans le Christ reposait plus sur la légende du Grand Inquisiteur inventée par Dostoïevsky que sur la Tradition et les textes évangéliques.

Le thème fondamental du présent ouvrage, qui manifeste le fond de la pensée de Berdiaev, c'est la liberté comme moteur central de cette création spirituelle que Dieu attend de nous. Il lui semble que la liberté en Dieu précède l'être, que Dieu est en propre liberté et non point être. Cette philosophie de la liberté créatrice, qui a des affinités avec les existentialistes, est une expression de spiritualité, une illumination du cosmos, une évasion spirituelle hors du cosmos, une vision apocalyptique et un curieux mélange de mystère, de prophétie et même de Kabbale.

L'abondance de matières dans ce livre étonnant est telle qu'il serait impossible d'en faire un résumé. Qu'il suffise d'indiquer quelques-uns des titres de chapitre : *La philosophie en tant qu'acte créateur, Création et rédemption, La création et l'être, création et liberté, La création et la sexualité, l'art et la théurgie, Une nouvelle éthique de la création, L'occultisme et la magie, création et culture.*

Beaucoup de catholiques tranquilles et satisfaits seront probablement bouleversés et scandalisés par les exagérations inouïes, les hérésies manifestes et les violentes fulminations qui remplissent ces pages. Il importe cependant de se rappeler que le traitement par chocs électriques a souvent une valeur thérapeutique et que plus d'un poison violent est employé en médecine. Ce livre met les chrétiens en accusation et les oblige à un retour sur eux-mêmes, à un examen de conscience qui ne saurait être que salutaire.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Paul-Eugène Charbonneau, c.s.c. — *Le plus grand Saint après Marie.* Montréal, Fides, 1956. 19 cm., 160 p.

Trente et une lectures idéales pour un mois paroissial de saint Joseph et non moins profitables pour toutes les âmes et en tout temps de l'année.

Écrites dans le rayonnement unique de dévotion et d'études que constituent l'Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal avec son Centre de Recherches et de Documentation, ces pages pour n'être, selon que le précise l'auteur, « rien d'un traité de théologie, rien non plus d'un « écrit spirituel » profond », n'en sont pas moins solides de doctrine et riches de sobres pensées. Leur style est soigné et agréable.

Il n'y a pas l'ombre d'un doute que saint Joseph doive tenir une place de choix dans la vie de nos âmes comme dans celle de l'Église et des ouvrages comme celui-ci ne peuvent que nous inspirer confiance dans ceux qui paraissent investis d'une mission particulière pour nous guider.

Herménégilde CHARBONNEAU, o.m.i.

* * *

NINO SALVANESCHI. — *Sœur Claire.* Traduction de Jean DELAIRE-ORSAIRE. Mulhouse, Éditions Salvator, 1953. 19 cm., 237 p.

Comme il le signale dans une courte préface, Nino Salvaneschi n'a pas écrit cette biographie pour combler une lacune, ni pour faire connaître des détails encore inédits. Des années consacrées à l'étude de saint François d'Assise lui ont révélé *sœur Claire.* Pour répondre à un besoin de transmettre à d'autres ce qu'il pressentait de beauté dans l'âme de la « sœur » du Poverello, il nous offre le présent volume qui évoque, en une série de tableaux véridiques, l'atmosphère de sérénité joyeuse, de sainte exubérance, de renoncement total, dans laquelle s'est déroulée la vie merveilleuse de la fondatrice des Clarisses.

L. O.

* * *

ROBERT CLAUDE, s.j. — *Adolescent, qui es-tu ? — Adolescent, rentre chez toi !* Paris, Tournai, Casterman, 14e édition, 1955. 17 cm., 239-173 p.

Ceux qui aiment recommander aux jeunes gens les méditations du père Claude se réjouiront de voir que la 14e édition d'*Adolescent, qui es-tu ?* est suivie d'un deuxième volume, *Adolescent, rentre chez toi !* ouvrage conçu selon le même esprit que le premier et qui prolonge la série des méditations si goûtées de la jeunesse. Chacun des deux recueils vise à aider les adolescents à mettre de l'ordre dans leurs idées et dans leur vie. Chacun est construit de façon à susciter chez le lecteur des réflexions personnelles, des désirs ardents, des résolutions héroïques, des prières du cœur. Dans l'un comme dans l'autre, en plus des pensées destinées à amorcer la réflexion, on trouve une explication concise sur la méthode à suivre, et un bref questionnaire pour chacune des méditations. Une table analytique permet de choisir les sujets les plus en harmonie avec les dispositions d'âme variées par lesquelles passent les destinataires de ces deux excellents volumes.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

GABRIEL-DE-SAINTE-M.-MADELEINE, o.c.d. — *Visions et Vie mystique.* Traduit par M. M.-Am.-du-Cœur-de-Jésus, o.c.d. Paris, Lethielleux, 1955. 19 cm., 125 p.

Dans cette courte esquisse, l'auteur s'appuie sur la tradition carmélitaine la plus pure afin de renseigner et guider directeurs et âmes d'oraison sur la conduite à tenir en face des grâces mystiques extraordinaires. Visions et révélations ne sont que des moyens secondaires et accessoires dans l'union à Dieu. Par ailleurs, ces moyens sont pleins de dangers. C'est pourquoi, il importe de détacher les âmes de ces phénomènes curieux et souvent attrayants, de leur faire prendre devant ces faveurs extraordinaires une attitude très différente de celle qu'elles doivent adopter vis-à-vis de la contemplation. Loin de s'appuyer sur elles, la vie spirituelle doit se fonder pleinement sur la foi et la saine théologie. La pratique amoureuse des

vertus théologales reste le seul moyen direct d'union à Dieu. Telles sont les vérités que ce volume veut rappeler aux âmes intérieures.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

GERARD SMITH, S.J. — *The Truth That Frees.* Milwaukee, Marquette University Press, 1956. 18.5 cm., 80 p.

This booklet reproduces the text of the 1956 Aquinas Lecture which was delivered, under the auspices of the Aristotelian Society of Marquette University, by Father Smith, director of the department of philosophy at that University, former president of the American Catholic Philosophical Association, and author of a textbook on Natural Theology, published by Macmillan, and of a long list of articles in philosophical periodicals.

The truth that sets us free implies the good use of knowledge and the good knowledge itself; it is good knowledge well used, "the honest to goodness truth we know about things in terms of the arts and sciences, but as dependent, in our good use of that truth, upon God". There are some very illuminating statements on intelligible structures, on the truth of things and their created situation, on the notion of freedom, and on the kind of knowledge, that is love "which possesses the object which it knows by way of endowing us with the riches of the beloved". The author seems to classify love as a form of knowledge, and refers to the biblical expression "to know a wife". That ancient meaning of knowledge certainly accentuates its analogical character, and is foreign to the mind of Aristotle and the Scholastics.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

*L'hérédité humaine.* Cahiers Laënnec, n$^{os}$ 3 et 4, 1955. Paris, Lethielleux, 1955. 23 cm., 62 et 56 p.

Deux numéros de la publication trimestrielle « Cahiers Laënnec » sont consacrés à l'étude de différents aspects de la génétique humaine.

M. Carles, qui a déjà à son crédit plusieurs ouvrages sur la biologie et en particulier sur l'hérédité, traite de l'action des gènes et de la lutte directe et indirecte contre les gènes malades. Dans un article sur « la méthode d'étude en génétique humaine », M. L'Héritier, professeur à la Faculté des Sciences de Paris, fait l'analyse des généalogies individuelles et l'étude statistique de la ressemblance entre individus apparentés. M. Sutter, qui se spécialise en démographie, fournit deux travaux sur *les Équilibres géniques des populations* et sur les unions consanguines et leurs effets sur la descendance. Le professeur Raymond Turpin, de la Faculté de Médecine de Paris, trace le panorama critique des maladies héréditaires d'après les principes de dominance et de récessivité. Il aborde aussi la question de la prédisposition héréditaire aux agressions morbides. S'en tenant aux opérations chirurgicales pour la maladie hémolytique de Chauffard et Minkowski, pour la luxation congénitale de la hanche et pour les fissures congénitales de la face (bec-de-lièvre et division palatine), le docteur Petit, chirurgien des Hôpitaux de Paris, apporte une étude intitulée *Chirurgie et maladies héréditaires.* En dernier lieu, le père Michel Roy, aumônier de la Conférence Laënnec, étudie *Eugénisme et empêchements de mariage,* en insistant surtout sur l'empêchement canonique d'eugénisme et sur l'inopportunité d'une solution juridique.

L'ouvrage se complète par un glossaire des termes propres à la science génétique et par une chronique déontologique à propos de l'avortement thérapeutique.

Comme d'habitude, ces Cahiers sont le dernier mot de la science médicale, et il y a toujours grand profit à en prendre connaissance.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

ROMAIN LÉGARÉ, o.f.m. — *Un Apôtre des deux mondes, le Père Frédéric Jansoone, o.f.m.* Montréal, Librairie Saint-François, 1953. 20,5 cm., 387 p.

Au Canada français, le souvenir du père Frédéric est encore très vivace. Son nom reste attaché à des œuvres florissantes et à plusieurs lieux de pèlerinages : Cap-de-la-Madeleine, sanctuaire de la Réparation, Saint-Élie de Caxton. Missionnaire infatigable, toujours sur la brèche, en disponibilité continuelle pour toutes les formes d'apostolat, il a exercé une activité vraiment déconcertante. Cette biographie nous rapporte tous les détails que le Père Légaré a pu recueillir sur le vaillant serviteur de Dieu et parfait imitateur de saint François. Elle nous conduit à travers les champs d'apostolat où il a successivement exercé son zèle : France, Terre sainte, Canada; elle nous le montre occupé aux tâches les plus diverses. Il nous apparaît comme l'homme au cœur droit, à l'intelligence ouverte, à la bonne volonté qui ne connaît aucun fléchissement, en un mot, comme un ascète des temps anciens, une de ces natures privilégiées qui offrent à la culture de la grâce un terrain des plus favorables. Tout en renseignant le lecteur sur la vie édifiante de ce héros, le volume du Père Légaré rend justice à la réputation de saint et de thaumaturge qui entoure sa mémoire. Il contribuera à entretenir et à raviver chez tous la vénération pour cet apôtre dont l'opinion publique avait, déjà de son vivant, fait un personnage légendaire.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

THOMAS MERTON. — *L'Exil s'achève dans la Gloire. La vie de Mère Marie Berchmans.* Paris, Desclée de Brouwer, 1955. 20 cm., 217 p.

Cette biographie d'une trappistine missionnaire appartient à la littérature de spiritualité de notre temps. Thomas Merton y expose les étapes par lesquelles une jeune couturière de Lyon, exilée dans un monastère au Japon, s'élève dans la voie de la sainteté. La vie de Mère Berchmans est tissée de luttes constantes contre elle-même soutenues au milieu des souffrances et des désolations inhérentes à sa vocation. Cependant, un esprit de foi intense lui découvre avec une évidence de plus en plus grande que, pour alléger son angoisse et la rendre supportable, il ne faut pas se soustraire aux exigences de l'amour, mais bien pratiquer un renoncement total à ce qui met obstacle en nous à la grâce divine, s'offrir toujours davantage dans un sentiment de pleine confiance.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *Le message social de Pie XII*

---

Le dimanche 11 mars 1956, à Rome, sous la neige, une foule attendait en place Saint-Pierre, l'apparition du pape Pie XII et sa bénédiction. Cette foule était venue de toutes les parties de la terre, dans l'enceinte de la colonnade du Bernin, le jour où tout l'univers catholique célébrait les heureux anniversaires de la naissance et du couronnement du souverain pontife. Mais au-delà des fidèles catholiques, le monde entier rendait ce jour-là un hommage à la vénérable figure de Pie XII. Cinquante et un États et gouvernements avaient envoyé des missions extraordinaires à la basilique vaticane. Les stations radiophoniques avaient répercuté aux quatre coins de la terre les échos de cet événement. Plusieurs postes de télévision avaient transmis le spectacle superbe et émouvant d'une multitude qui, dans la prière commune, faisait monter vers Dieu la même action de grâce : l'action de grâce au Tout-Puissant pour tout l'enseignement lumineux, pour toutes les généreuses sollicitudes de son vicaire. Jamais Rome n'avait assisté à une célébration pareille; jamais les puissants de la terre n'avaient manifesté, avec tant d'unanimité et d'élan, leur déférence envers la Chaire de Saint-Pierre; jamais la personne d'un pontife romain n'avait été l'objet d'un témoignage si universel d'amour. On peut dire véritablement que l'anniversaire de Pie XII, célébré à Rome le dimanche 11 mars, demeure non seulement un événement grandiose de notre temps, mais un fait historique; il est non seulement une manifestation d'importance politique et extérieure dans la vie de l'Église, mais une affirmation de notre foi catholique.

L'anniversaire de Pie XII, tout comme son pontificat, constituera un *événement historique* dans la perspective des siècles de civilisation chrétienne. Toute l'admiration, tout l'amour, toute la dévotion et la fidélité qu'on a manifestés au pape et à l'Église en cette circonstance, ne sont que la réponse à l'attitude du Vatican qui, à une époque tragique de l'histoire du monde, a affirmé, proposé et défendu les valeurs essentielles à notre civilisation. C'est une fleur millénaire qui,

réchauffée par la gratitude et l'admiration, s'ouvre sur un arbre qui plonge ses racines profondément dans la création, dans toute la vie naturelle, dans l'histoire de l'humanité.

Si on considère la chose de l'intérieur, nous pouvons bien dire : *au-delà du prestige, c'est le message qui compte.* L'horizon illuminé est étonnant pour nos yeux, mais ce qui nous réconforte, c'est la splendeur de la lumière. Et si les représentants des peuples de la terre sont accourus, c'est pour un motif qui dépasse la raison d'État et celle de la politique : la transcendance du pouvoir spirituel les a attirés. Car, même s'ils ne partagent pas notre foi, ils comprennent la vitalité, la nécessité, la beauté du message. Le substitut à la secrétairerie d'État, en remerciant les envoyés extraordinaires venus à Rome pour rendre hommage au souverain pontife, a défini leur présence : des « *assises de paix* ». Ce sont véritablement des assises dont on ne trouve pas d'autres exemples dans l'histoire de Rome : ni au couronnement de Charlemagne, ni à celui de Charles-Quint; et cela non seulement à cause de leur universalité externe, mais surtout à cause de la signification qu'a la *paix* dans notre monde.

Depuis un demi-siècle, on cherche la paix et on est incapable d'y arriver, car on parle des langues différentes. On prétend donner à la paix une physionomie et une interprétation partisane. Une amère expérience a prouvé que cette paix unilatérale n'est qu'un camouflage de l'esprit de guerre, car la paix doit être égale pour tous; elle repose sur la fraternité, elle aboutit à la compréhension et à l'amour. La paix est la stabilité de l'ordre, la *tranquillitas ordinis.* Cette paix est la pierre d'angle de tout l'enseignement social de l'Église, le souci angoissant et l'objet de l'effort constant de Pie XII, le pape qui a exercé son pontificat au milieu des vagues orageuses de la guerre sanglante et de la guerre froide. Sur ces ondes en tempête, il a brandi constamment le drapeau de la paix véritable, de la paix chrétienne.

L'anniversaire de la naissance et du pontificat de Pie XII a pris la tournure et la signification d'*assises de paix* pour les hommes qui ont fait la décevante expérience de la paix conçue dans la crainte et fondée sur le compromis. Car il n'y aura pas de paix véritable dans le monde tant que cette paix ne règnera pas dans la volonté de tous les hommes.

La volonté de la paix, c'est la volonté de l'ordre. Bâtir la paix, c'est franchir les étapes de l'ordre. Le dynamisme de la paix, c'est le dynamisme de l'ordre. Je dis bien dynamisme, car « la véritable volonté chrétienne de la paix est force, elle n'est ni faiblesse ni résignation » (Pie XII, Message de Noël 1942). Cette volonté repose sur l'ordre établi par Dieu, et son but est la protection des biens de l'humanité, car ceux-ci sont les biens du Créateur. La paix chrétienne n'est pas la paix des prisons, ni celle des cimetières : elle est une lutte pour l'ordre.

Dans l'enseignement de ses dix-sept années de pontificat, Pie XII nous donne l'interprétation authentique du message évangélique en relation étroite avec les réalités de notre temps et les nécessités contingentes de notre époque. Il nous éclaire sur les problèmes et les orientations de l'ordre politique — dans le domaine national ou international, — de l'ordre juridique, de l'ordre social en relation avec l'ordre économique et l'ordre moral. Le pape ne cesse jamais de considérer les réalités humaines et terrestres comme des valeurs positives qu'il faut élever et ordonner dans une nouvelle synthèse de caractère naturel. Il y a dans sa pensée un effort grandiose vers la *reconquête* chrétienne de notre civilisation; effort qui veut sauver l'ordre naturel dans ses exigences et ses réalisations les plus modernes enrichies par un esprit chrétien renouvelé.

La pensée de Pie XII a une portée universelle, elle atteint tous les esprits : quand il parle, il est compris non seulement des catholiques, mais de tous les hommes. De tout l'univers, on fait appel à son cœur paternel; on réclame de lui une orientation dans la voie de la vérité et de la justice. Et toujours, la réponse vient claire et lumineuse.

On peut dire que le pape Pie XII a étendu à l'humanité entière l'efficacité de la doctrine sociale de l'Église catholique. Dans un monde qui se transforme à un rythme vertigineux, qui modifie ses moyens techniques, ses habitudes de vie, ses conditions d'expression avec une rapidité croissante, Pie XII apporte, avec sa doctrine, l'*équilibre* entre le plan humain et le plan surnaturel, entre ce qui change et ce qui ne change pas, entre les faits courants et les principes. Cet équilibre n'est pas seulement une exigence spirituelle, c'est une exigence pratique de la vie de tous les jours; c'est une exigence humaine qui vaut pour tous

les hommes et toutes leurs institutions. Car, dans notre vie individuelle et sociale, il y a un *drame*. Depuis un demi-siècle, nous sommes devenus techniquement plus puissants que jamais, nous avons perfectionné jusqu'à l'impossible nos machines, nos instruments de production, nos moyens de communication. Nous avons diminué cinq fois, dix fois les distances géographiques; nous les avons tout simplement supprimées quant à l'expression de la pensée et à la transmission des nouvelles. De n'importe quelle partie du monde on peut suivre ce qui se passe à l'instant même dans les coins les plus reculés de la terre.

Nous pouvons prévoir, dans une certaine mesure, notre avenir dans le domaine du travail. Une variété, autrefois inconnue, de loisirs s'offre à notre choix. Les institutions politiques, industrielles, agricoles et commerciales sont relativement stables. On a réduit l'incidence négative des événements accidentels et imprévus. Notre société prétend vivre dans une sorte de sécurité; une sécurité satisfaite, un bien-être croissant, une île heureuse sous un ciel sans orage. Hélas ! tout cela n'est qu'apparence trompeuse; apparence sous laquelle se cache une réalité bien différente. Et c'est cette réalité qui compte. Malheureusement, ils sont bien peu nombreux ceux qui veulent regarder la réalité en face !

Le drame de notre temps n'est pas dans le contraste entre l'apparence et la réalité des choses. Le drame, c'est que les hommes, la plupart des hommes, se contentent de l'apparence, et quand la réalité s'impose d'une façon impérieuse et cruelle, ces hommes en demeurent tout bouleversés. Ils ne sont pas prêts à accepter la réalité, car ils ont bâti sur les apparences superficielles, leur monde, qui est un *autre* monde : un monde qui ne comporte pas, qui n'accepte pas d'obligations morales et de vertus vécues. Ces hommes ont perdu l'habitude de regarder en eux-mêmes et ils préfèrent suivre leur fantaisie. Si quelqu'un souffre, ils sont prêts à lui donner un peu de leur argent, mais ils lui refusent leur dévouement, leur amour et leurs sacrifices; car le progrès technique — on le leur a répété — peut les libérer de tout effort, de tout problème. « Ce monde a oublié le Christ, et l'oubli du Christ a amené l'ignorance de la nature humaine que Dieu a posée comme fondement de la société dans l'espace et dans le temps », observait Pie XII, dans son radiomessage de Noël 1955.

Les distances physiques ont pratiquement été éliminées, mais le fossé spirituel entre les hommes s'est dangereusement élargi. Nos relations se sont enrichies de contacts multiples, mais nous avons perdu notre capacité de convergence vers des intérêts communs. Notre crainte individuelle est diminuée, mais nous sommes dominés par une sorte de crainte collective. Car, au fond, nous ne craignons pas de perdre le chemin de notre destinée éternelle, mais nous avons peur que *la table des biens à partager* soit trop petite ou trop dégarnie. Notre principale inquiétude provient de la crainte de ne recevoir que le provisoire et d'être privés de la *permanence* de la prospérité matérielle; c'est-à-dire de manquer d'une *suffisante autosuffisance.*

L'homme moderne cherche à réaliser son propre royaume égocentrique et relègue aux heures d'ennui — bien entendu, s'il lui reste encore du temps après qu'il s'est fatigué dans le monde — le royaume de Dieu. Mais cet homme, après avoir fabriqué la machine, se sent de plus en plus petit devant cette machine. Il est prisonnier de ce qu'il a créé. Il avait le devoir d'endiguer et de canaliser les énergies de la matière afin de les faire servir à l'élargissement de l'horizon de sa vie spirituelle mais, au contraire, il s'est perdu dans le labyrinthe de l'acier et du béton. Il a démissionné volontiers de ses tâches supérieures au profit d'une organisation bureaucratique accapareuse. Il a permis à l'État de confier à ses engrenages toute sa liberté, toute sa responsabilité, toute son initiative. Pour lui, l'homme ne demande que la sécurité, la prospérité, la tranquillité. De ses besoins, il fait une question de quantité. Sa vie sociale est sa préoccupation constante, car c'est la mode et l'opinion des autres qui l'intéressent. Il est dirigé par les autres, puisqu'il a renoncé à se laisser diriger par ses principes et ses convictions.

Deux guerres mondiales, avec leur cortège de ruines et de douleurs, ne semblent pas avoir modifié considérablement les attitudes spirituelles de l'humanité, ni sa façon de vivre. La structure et le fonctionnement du monde économique et de l'organisation politique, les instruments perfectionnés de propagande, le cinéma et la radio-télévision ont contribué à alimenter le processus de « massification » — pardonnez-moi le néologisme — croissante des hommes entre eux. A mesure qu'une opinion publique artificiellement créée monte, l'homme dispa-

raît; la personnalité individuelle cède le pas, sur la route du progrès technique, à une organisation de production qui oblige l'homme à une passivité monotone et défensive. Le monde de l'esprit, de l'art, de la philosophie, de l'interprétation critique des valeurs et des événements se décolore devant la réalité d'un monde nouveau, fait de technique, de mathématiques, de sciences exactes, d'équilibres quantitatifs.

N'y a-t-il plus de place pour l'homme et sa liberté ? pour l'homme et sa responsabilité personnelle ? Est-elle irrémédiable la substitution des programmes agencés jusque dans les moindres détails, à l'initiative de l'homme, à sa force créatrice, à sa volonté généreuse ? Le « bien » de l'avenir de l'humanité exige-t-il l'anéantissement total de l'intelligence et du cœur de l'homme ? La notion même de progrès économique demande-t-elle la stérilisation de l'amour du prochain dans l'ordre naturel au profit d'un prétendu intérêt général standardisé, sans visage et sans faiblesse ?

Pie XII, le pontife romain qui occupe la chaire de Pierre, a répondu et répond à toutes ces questions. Son magistère s'exerce parmi nous, il satisfait notre soif d'orientation, il aborde tous les problèmes qui intéressent la société humaine.

Depuis un siècle, la vie de l'humanité tout entière a acquis une dimension nouvelle : *la dimension sociale.* L'introduction de la machine, la production massive, l'extension des marchés, le progrès scientifique, la création d'une nouvelle structure économique, voilà autant d'éléments qui ont radicalement modifié les habitudes de vie traditionnelles. Cette évolution matérielle a eu des répercussions profondes — nous venons de le voir — sur l'existence des hommes; répercussions d'une ampleur inconnue jusqu'ici dans l'histoire de l'humanité. On peut dire que dans un siècle, il s'est opéré plus de transformations qu'au cours de tous les siècles antérieurs. Les secrets de la nature ont été découverts avec une rapidité prodigieuse : Dieu a permis qu'à notre époque la splendeur de la création soit révélée à l'homme; connaissance que celui-ci avait perdue par le péché originel.

Devant ces transformations, devant les conséquences sociales et politiques des progrès techniques et économiques, l'Église catholique n'est pas demeurée inactive, ni hésitante. A mesure que surgissaient les problèmes sociaux, la voix des papes se faisait entendre pour leur

donner une solution adéquate. Nous célébrons, cette année, le soixante-cinquième anniversaire de l'encyclique *Rerum Novarum*, dans laquelle Léon XIII rappelait les principes fondamentaux sur la nature de l'homme, la dignité et le caractère véritable du travail, les conditions de la justice sociale, la nécessité de respecter les droits des ouvriers employés par les entreprises commerciales et industrielles. Mais la voix du grand pontife — espoir des humbles — fut étouffée par le bruit des usines et l'égoïsme de l'individualisme économique. Au début de notre siècle, Pie X donnait — avec la force et la discrétion de la sainteté — des directives religieuses pour orienter la vie de nos générations. Pie XI, à son tour, réaffirmait avec une force et un courage sans égal, le droit de l'homme à la liberté, contre les tentatives totalitaires des États qui voulaient en supprimer les manifestations fondamentales. Pie XII, enfin, centre tout son enseignement sur la *valeur de la personne humaine.* La liberté et la dignité de la personne humaine sont la pierre de touche de l'ordre social. Le respect de ces valeurs est la mesure d'après laquelle on doit évaluer l'excellence et la solidité des institutions sociales. Le bien-être est en fonction du bien-vivre et l'ordre matériel des choses doit être assujetti aux valeurs humaines qui sont primordiales et fondamentales. Le respect de la personne humaine — dans les structures économique et politique — amènera l'avènement d'un « ordre social nouveau ». Pas de paix possible sans cet ordre nouveau ! Ni paix, ni ordre sans la justice ! *Opus justitiæ pax*, telle est la devise que Pie XII a empruntée au prophète.

La justice, qui est l'art de la proportion dans l'architecture des relations entre les hommes, est d'un exercice difficile. La justice est un dosage, un équilibre, une évolution sage des mœurs. C'est une tâche bien lourde que celle d'introduire la véritable justice dans un monde qui prétend être juste, mais qui borne sa justice au froid bilan « du donner et de l'avoir ». C'est une lutte ardue que d'introduire la justice parmi des hommes qui pensent pouvoir changer les principes fondamentaux de la moralité privée et publique au fur et à mesure qu'évoluent les potentialités matérielles et les conditions structurelles de la vie politique et économique. Pie XII, dans son magistère admirable, s'est appliqué à cette tâche; il ne s'est pas refusé à cette lutte, tout en sachant

bien que le « chemin de la nuit à une matinée lumineuse sera long » et pénible (Message de Noël, 1942).

En 1942, l'Europe était enflammée par la guerre. Au milieu de la destruction semée par les bombardements, au-dessus des ruines matérielles et morales des peuples dont les yeux reflétaient la mort et le désespoir, la voix de Pie XII s'éleva, dans le message de Noël, faisant entendre des paroles de vie, de fraternité, d'espérance. « Celui qui veut que l'étoile de la paix monte et s'arrête sur la société, doit faire sa part pour redonner à la personne humaine la dignité que Dieu lui a octroyée dès les commencements. »

La première préoccupation de Pie XII est pour les ouvriers. Ils passent la majeure partie de leur vie dans les usines et leur condition matérielle est souvent un obstacle au développement de leur vie morale et spirituelle. Leur instabilité économique se double souvent d'une instabilité psychologique — qui en est la conséquence, — qui trouble profondément et qui fréquemment les détourne de l'Église. Le pape défend la personnalité du travailleur en termes forts et précis. Il voit dans l'extension de la propriété privée, le moyen fondamental de soustraire d'une façon permanente et stable, à une vie sans sécurité, celui dont la seule richesse est sa puissance de travail. « La dignité de la personne humaine suppose normalement, comme fondement naturel pour vivre, le droit à l'usage des biens de la terre; à ce droit, correspond l'obligation fondamentale d'accorder une propriété privée autant que possible à tous... Si l'on veut contribuer à la pacification de la communauté, il faut empêcher que l'ouvrier, qui est ou sera père de famille, soit condamné à une dépendance et à une servitude économique qui est inconciliable avec les droits de sa personne » (Message de Noël, 1942).

Par le travail — qui est la contribution de l'individu à la prospérité de tous, — on arrive à la propriété privée, qui est la reconnaissance sociale des mérites, de la valeur et de la dignité du travail. Cette réforme sociale recommandée par l'Église catholique tend à libérer le travailleur de la menace de tomber dans le prolétariat; elle se fonde sur la coopération et sur l'énergie de l'homme qui aspire à cette libération. Il n'est pas nécessaire d'abolir la propriété privée pour sauvegarder la justice sociale, comme le veut le marxisme, qui concentre

le pouvoir dans les mains d'une minorité. Mais il faut consentir une liberté d'action et de décision économique à ceux qui, par suite des abus du libéralisme économique, seraient sans cela fatalement destinés à ne pas être maîtres de leur propre avenir.

La société humaine n'est pas faite de classes fermées. Toutes les catégories sont ouvertes, compénétrables et variées. Nous avons continuellement sous les yeux l'exemple d'hommes appartenant aux rangs les plus humbles de la société, qui s'élèvent jusqu'à des charges non seulement importantes, mais prééminentes; par contre, nous assistons au déclin et à la chute lamentable de personnes et de familles qui dans le passé étaient comblées de richesses et de gloire.

Le problème central de la société économique est la « communication du bien-être », c'est-à-dire l'élévation proportionnée de tous les membres de la communauté. Si tel est le but à atteindre, il faut rendre les différentes catégories sociales capables de collaborer à cette tâche, qui n'est pas seulement matérielle. Car le bien-être ne consiste pas seulement dans l'argent ou le salaire, mais dans tout ce qui enrichit la personne humaine, centre et but de l'économie. Le bien-être est fait de dignité, de liberté, de responsabilité, d'honneur, de participation à la chose publique, d'instruction, d'éducation, etc. Cette conception n'est pas contraire aux exigences hiérarchiques de la production économique, mais elle vise à transporter sur le plan *humain* les relations du travail et de toute l'organisation de l'entreprise. En dehors de cette conception, il est impossible d'apprécier la valeur sociale des enseignements de Pie XII, surtout ceux qui sont contenus dans ses récents discours sur les relations humaines d'ouvriers à patrons et sur le véritable rôle de la productivité économique.

On prétend que la civilisation technique est à la veille d'une seconde révolution. La première fut une révolution mécanique : l'introduction de la machine permit un développement sans précédent dans tous les domaines de la vie. La seconde serait une révolution humaine : les nouvelles techniques, les nouvelles méthodes exigent de l'homme une coopération plus intelligente et plus responsable qu'autrefois. En effet, dans tous les pays à civilisation industrielle, apparaissent des signes d'un changement profond qui, d'ailleurs, sera rapide. Partout, le travail devient qualitativement plus important. Partout, le

facteur humain tend à assumer une place prépondérante. Partout, le problème de la direction de la production économique se pose, pour une bonne part, en termes de direction d'hommes. Au fur et à mesure que ce nouvel élément s'intègre à la réalité technique et économique, le besoin devient plus urgent de connaître *comment* et *dans quel sens* doivent être orientées les solutions. La nécessité se fait sentir — comme l'affirment quelques experts en la matière — d'une *philosophie du système économique et social,* d'une *philosophie de la direction.* On s'aperçoit, en quelque sorte, que le désir du profit, celui d'une production croissante, de l'augmentation du niveau de vie, de la bonne exécution d'un plan, ne sont pas des mobiles suffisants pour intéresser les hommes, ni pour édifier un ordre social. D'autre part, si nous nous tournons vers les pays sous-développés, nous constatons que leur évolution ne revêtira pas les mêmes caractères que le développement industriel qui a marqué la première moitié du XX° siècle. Ces pays ne passeront pas par la phase d'individualisme économique, car les prémisses et les conditions en sont absentes. Dans ces pays — pour la plupart non chrétiens, — règne un profond désarroi provoqué par l'incapacité de la culture traditionnelle à faire face aux exigences nouvelles. Partout, s'insinue la tentation du communisme : somme toute, le communisme n'est-il pas la route la plus simple vers l'exploitation de la communauté au profit d'un petit groupe de dirigeants ?

Toutes ces observations soulignent l'importance primordiale de l'enseignement social de Pie XII, au-delà même des circonstances dans lesquelles cet enseignement fut donné. Il constitue un corps de doctrine vivante; il représente l'espoir des masses opprimées; il montre la route vers la solution des problèmes qui confrontent notre civilisation. On pense plus à la production qu'à l'élaboration d'une doctrine. Les catholiques manifestent plus de curiosité à l'égard de la pensée des autres — qui parfois n'intéresse qu'un petit groupe, — qu'envers le patrimoine moral et philosophique du christianisme qu'ils considèrent trop souvent d'une façon routinière. Ils s'abritent confortablement sous le couvert des principes sociaux du christianisme, sans se soucier — trop souvent, hélas ! — de comprendre l'architecture et la valeur de ces mêmes principes.

La famille, la jeunesse, l'éducation et ses instruments, la culture, la littérature, l'histoire, le droit, la physique moderne, les professions et leur déontologie, le marxisme, la propriété, le travail et le chômage, les relations entre les hommes sur tous les plans — privé, national et international, — le tourisme, le cinéma et la radio, la liturgie, l'exégèse biblique et cent autres problèmes sont l'objet du magistère de Pie XII. Et ce magistère porte l'empreinte de l'ordre et de ses proportions harmonieuses, de la justice et de la charité qui complète, dans la vie sociale, l'efficacité de la doctrine. Combien d'hommes, au cours des âges, ont proclamé leur amour de l'ordre et ont imposé un ordre qui était en réalité un désordre ? Combien d'hommes ont prétendu se battre pour la justice, alors que le véritable critère de cette justice était leur succès personnel, leur gloire, leur domination ? Sans la charité, l'ordre et la justice ne peuvent bâtir la paix, car la paix — nous l'avons dit — est une conquête dynamique. Ce n'est pas sans signification que la médaille frappée à l'occasion des récentes célébrations porte les trois effigies de la Justice, de la Charité et de la Paix : *Justitiæ vindex, — Caritatis altor, — populorum provehit Pacem.* Voilà le triple don de Pie XII à la civilisation moderne, à l'humanité au seuil de l'ère atomique.

Le pape Pie XII est élevé en signe de contradiction. La génération qui viendra après nous pourra contempler, mieux que nous, son œuvre gigantesque et l'influence de sa pensée sur la civilisation. Dieu a donné à l'Église un pape dont la stature humaine atteint celle d'un Léon I^er^, d'un Grégoire VII, d'un Innocent III, d'un Jules II. On dira qu'il a marqué du sceau de la doctrine catholique une époque au cours de laquelle un nouveau paganisme menaçait l'Église et le monde. Le « Pastor Angelicus » arrivait au pontificat suprême à la veille d'une terrible guerre qui enflamma tous les continents et y sema la ruine et la désolation. « La paix peut tout sauver; la guerre peut tout perdre », avait-il dit, mais sa voix fut couverte par l'explosion des premières bombes.

A la guerre, qui n'avait pas respecté Rome, succède une période de souffrances et de haine. Le communisme profite de sa puissance matérielle pour engloutir la moitié de l'Europe et une grande partie de l'Asie. Dans les pays occupés, le communisme prive les hommes de leur

liberté religieuse; il divise les familles; il disperse dans les camps de travail forcé des millions d'êtres humains; il détruit jusqu'aux derniers vestiges de la civilisation catholique; il donne à l'Église des milliers de confesseurs et de martyrs. Le communisme ne pardonne à personne de n'être pas communiste; il ne pardonne pas de croire en Dieu et d'aimer le prochain; il ne pardonne pas la vertu héroïque. Durant toutes ces années, Pie XII demeure aux avant-postes du combat. Malgré son âge avancé et sa santé chancelante, il ne refuse jamais d'intervenir par son magistère suprême et par son ministère de « Vicaire du Christ » et de « Père de tous les hommes ». Dans les pays sous la domination des communistes, derrière le rideau de fer, l'Église du silence — en dépit de la terreur, de la déportation et de la mort — demeure l'Église du Christ-Roi.

La structure de la vie industrielle et économique changeait; la découverte de nouvelles sources d'énergie apportait à tous les peuples la promesse d'un développement rapide; les agitations nationalistes et la propagande communiste dans tous les pays libres mettaient constamment en danger la paix dans le monde; mais, pendant ce temps, le pape, par son exemple, par sa parole, par ses sacrifices, mobilisait toutes les forces catholiques. Il s'agissait et il s'agit d'une impérieuse tâche sociale, d'une lutte pour la liberté du christianisme et la conservation de l'héritage de la civilisation humaine. Le devoir de défendre le christianisme n'incombe pas aux autres, *mais à nous* : le devoir de faire connaître la vérité à ceux qui ne la connaissent pas; d'agir là où c'est nécessaire, malgré notre faiblesse et nos limitations.

Admirer, c'est imiter; admirer, c'est suivre; admirer, c'est comprendre. Si l'acte d'admiration n'est pas accompagné de ces compléments, c'est un acte mutilé et inutile. De l'abîme de notre faiblesse, nous contemplons les cieux. De l'ordre de la nature, nous montons au Créateur. Dans notre imperfection, nous adorons l'infiniment Parfait. Mais nous, créatures immortelles, pèlerins de ce monde, nous devons tendre de toutes nos forces à la perfection : « Perfecti estote, sicut Pater vester qui in cœlis est. » Cette tendance à la perfection est située dans un monde matériel qui a sa propre réalité. Et devant cette réalité, nous catholiques, nous ne pouvons pas rester indifférents, car nous devons annoncer, *opportune et importune*, le

message apporté par le Fils de Dieu au milieu de cette réalité. Nous sommes responsables de notre civilisation; l'Église elle-même ne reste pas indifférente, car la religion catholique est une *vision intégrale de la vie.* Dans son essence spécifique, elle est un rapport entre l'homme et Dieu : rapport d'un fils à son Père, dans le Christ rédempteur. Mais ce rapport contient et exige certains comportements de son intelligence et de sa volonté. On ne peut confondre l'Église avec l'histoire humaine, bien que l'Église ne vive pas en dehors de l'histoire. De par sa nature et sa mission l'Église tend à s'insérer dans l'histoire et à la pénétrer. Elle doit construire l'*homme nouveau* dans la foi et dans la grâce, mais elle doit également stimuler les hommes à faire pénétrer l'esprit évangélique dans la structure et les institutions de la civilisation, qui autrement tomberait dans le paganisme matérialiste. C'est tout à la fois une expérience millénaire et un problème actuel. A notre époque, l'Église doit intégrer le monde de la Révélation au monde de la raison enrichi des découvertes de notre âge. Elle doit humaniser et christianiser les structures techniques et sociales. Il faut empêcher que la spiritualité des hommes soit constamment compromise par une organisation de la vie civile qui ne respecte pas l'ordre moral. Il faut empêcher que la spécialisation technique devienne un obstacle infranchissable à la formation à l'esprit universel de la doctrine révélée. Il faut empêcher que la soif des biens matériels annulle la soif — qui est dans tout homme — des valeurs supérieures de la vérité, de la bonté, de la justice, de la beauté. Ces exigences sont à la racine de la doctrine et de l'action sociale de l'Église qui se préoccupe non seulement de l'individu, mais de la famille, de la profession, de la communauté politique.

« Vouloir tirer une ligne de séparation, disait le pape Pie XII, le 24 décembre 1953, entre la religion et la vie, entre le surnaturel et le naturel, entre l'Église et le monde, comme si ces réalités n'avaient rien à faire entre elles, comme si les droits de Dieu n'avaient pas de valeur dans la réalité multiple de la vie quotidienne, humaine et sociale, est très éloigné de la pensée catholique; c'est ouvertement antichrétien. Au moment où les puissances occultes aggravent leur pression et s'efforcent de balayer l'Église et la religion du monde et de la vie, une action tenace et persévérante est indispensable de la part de l'Église,

pour conquérir et soumettre tous les champs de la vie humaine à l'emprise du Christ, afin que son esprit y circule plus largement, que sa loi y règne plus souverainement, que son amour y triomphe plus glorieusement. Voilà ce qu'on doit entendre par le Royaume du Christ. »

La parole du souverain pontife nous fait connaître clairement la mission sociale que nous devons remplir.

A l'aube de l'histoire de l'Église, sous l'empire de Trajan, saint Ignace d'Antioche écrivait : « Le christianisme, dans les temps où il est l'objet de la haine du monde, n'est pas une affaire de bonnes paroles persuasives, mais de grandeur. » Nous sommes tous appelés à affirmer par les faits cette grandeur : grandeur d'une flamme de vérité et de justice qui n'est pas éteinte dans le cœur de l'humanité; grandeur d'une Église qui doit combattre — au XX^e siècle — jusqu'à l'héroïsme et jusqu'à la mort; grandeur de la vitalité d'une pensée qui sait imprégner d'un humanisme impérissable l'architecture politique, économique et sociale; grandeur du dynamisme social du christianisme. Nous disons bien le dynamisme social, car le christianisme n'apporte pas seulement à l'humanité la vérité de la Révélation, l'espérance surnaturelle, la charité héroïque, mais il infuse à l'humanité une force irrésistible, un dynamisme social. L'Évangile ne se contente pas de conseiller l'amélioration de la vie individuelle et sociale, la conquête de la sainteté et l'amour du prochain; mais il demande cela avec la force du précepte. Il donne à la volonté de l'homme l'énergie de la grâce. Il donne le *mouvement* et la *force* pour arriver à la perfection. Il exige les purifications, les renoncements, les transformations, les adaptations, les programmes nouveaux et les moyens nouveaux. La perfection à laquelle le christianisme appelle l'homme est l'imitation de la perfection même de Dieu. La loi de la charité envers le prochain a pour motif l'amour même envers Dieu. La conception même de la Rédemption demande un renouvellement de toute l'expérience humaine. *La dynamique sociale de Jésus-Christ est la dynamique sociale la plus forte qui soit.* Les conseils évangéliques de Jésus-Christ ont suscité dans tous les siècles une armée d'hommes et de femmes voués au service des autres, comme nulle autre force n'en a jamais suscitée ni n'en suscitera jamais. Les principes de l'Évangile ont été mis en

pratique malgré les persécutions et les supplices. Le dynamisme social de l'Église a accompli, pacifiquement, la plus grande révolution de tous les temps, avec l'abolition de l'esclavage. Et à cause de cela, la haine bouillonne contre l'Église : on craint que, à notre époque, le christianisme ne parvienne à libérer l'homme — tout homme — de l'esclavage social dans lequel les conceptions politiques et économiques inhumaines tentent de le tenir captif. L'heure est venue pour nous, catholiques, de prendre conscience des vérités sociales que l'Église nous enseigne, de notre force, de notre dynamisme social.

Le marxisme n'a pas seulement renié Dieu, l'âme, l'éternité; il a arrêté tout dynamisme social. Car ce n'est pas du dynamisme que la transformation sociale qui dépouille l'individu d'une partie de ses droits essentiels pour les attribuer à un pouvoir central — et en pratique c'est se payer de mots que de prétendre administrer ces droits au nom et au bénéfice du peuple. Le marxisme est la négation du dynamisme social; il a besoin d'entretenir la haine, les fractures, les divisions dans le corps social; il a besoin de jouer avec des phrases ronflantes, de faire miroiter des espoirs impossibles à réaliser; car la réalisation de la justice sociale amènerait sa mort.

Au contraire, la doctrine de l'Église nous apprend à résoudre les problèmes sans rien supprimer des aspirations légitimes, des droits de l'homme : sa dignité, sa liberté, sa valeur, ses rapports avec les choses et les hommes. Prenons conscience de cette réalité, ouvrons notre horizon, orientons-nous vers l'action sociale. Abandonnons nos petites querelles sur l'interprétation de la doctrine. C'est le temps de l'héroïsme, c'est le temps de la lutte. Le communisme fait plus de progrès dans le monde par notre inaction que par sa propre force. Les masses ne sont pas avec lui. Les masses sont obligées à des renoncements, à des silences, à des souffrances qu'aucun ordre religieux, si austère soit-il, n'a jamais demandés à ses membres.

Le danger de l'action communiste réside dans ses chefs, dans ses universités d'intellectuels et de propagandistes, dans son absence de scrupule moral et dans ses mensonges, dans la minutieuse mise en œuvre de ses plans de subversion d'un monde qui n'offre pas de résistance suffisante à l'emprise du mal. La force du communisme résulte de notre sommeil. Sur des dizaines de millions d'hommes en

Asie, en Afrique, en Amérique du Sud, descend chaque jour, monotone et implacable, une voix qui incite à la révolte, au matérialisme, à la négation des valeurs de la civilisation chrétienne. Les yeux et le cœur de dizaines de millions d'hommes ne voient pas la lumière, ne sentent pas la chaleur du message de l'Évangile. Ces dizaines de millions d'hommes attendent des exemples, des missionnaires, des chefs. Ils se sentent déracinés par une civilisation technique qu'ils ne peuvent comprendre et qui les jette dans la confusion de la panique. Ils voudraient espérer, et le matérialisme rouge se propose à leurs âmes comme l'unique espoir. Voilà le spectacle tragique qui s'offre à nos yeux; le spectacle que nous ne pouvons pas nous cacher, mais que nous devons transformer. Car ces hommes, ces femmes, ces enfants nous attendaient et nous avons trompé leur attente.

C'est le moment de la lutte pour l'action sociale de l'Église. C'est le moment de l'action pour les classes dirigeantes de la civilisation chrétienne. Pour ces classes, c'est le moment de la responsabilité sociale, du sacrifice, de l'action. La blanche figure du Vicaire du Christ qui tend au Ciel ses bras de vieillard pour demander la paix sur le monde, sollicite par le même geste une réponse de tous les chrétiens. Cet homme est le père de tous les hommes, et dans l'amour il demande un acte d'amour pour nos frères qui sont dans la détresse, le désespoir et la confusion. Le geste paternel du Vicaire du Christ, sous le ciel de Rome, s'adresse à tous et à chacun de nous. L'Eglise est une : unique est son message social, qui jouit de la jeunesse de l'Évangile du Christ. Ce message est notre espoir, c'est l'espoir du monde; espoir que nous devons porter jusqu'aux confins de la terre, car nous appartenons au Christ.

* * *

Dans notre XX^e^ siècle, le christianisme reste inchangé malgré les efforts de ses adversaires. L'Évangile a toujours parlé mystérieusement aux cœurs des hommes, et mystérieusement il leur parle encore. Le Saint-Esprit, qui a assisté et qui assistera l'Église jusqu'à la fin des siècles, a suscité dans la suite du temps une variété d'hommes, de mouvements et d'institutions qui ont été l'instrument des desseins de Dieu, de l'établissement de son royaume sur la terre. Pauvres et

riches, savants et ignorants, religieux et laïcs ont été appelés à participer activement au mystère de la Rédemption. Au sein des villes millénaires et au plus profond des déserts, parmi les infidèles et au milieu des croyants, sous les tropiques et aux pôles, chez les peuples civilisés et chez les barbares, ce mystère a eu ses confesseurs et ses martyrs, connus ou inconnus. La Rédemption se continue.

Dans notre ère de transformations et de changements techniques et sociaux, à notre époque pleine de problèmes nouveaux et de contradictions apparentes — époque qui est une période de transition et le prologue de nouvelles expériences et d'une nouvelle vie sociale, — la doctrine et le magistère du pape Pie XII ont une portée incalculable; ils projettent un rayon de lumière sur les temps à venir.

Depuis dix-sept ans, quand nous portons nos regards vers Rome, vers la Chaire de Pierre, nous y trouvons l'auguste figure de Pie XII. Quand nous sommes dans l'incertitude et sous l'emprise de la fatigue, nous recevons sa parole réconfortante. Lorsque nous sommes perdus au milieu des difficultés d'un monde en contradiction avec lui-même, nous recevons du souverain pontife une orientation sûre. Son magistère a une valeur universelle pour tous les peuples. Le progrès de la technique a permis de porter son message aux quatre coins de la terre. Les circonstances de l'histoire ont permis que son appel à la paix dans la vérité, la justice et la charité devienne une aspiration profonde de tous les peuples. Une grande partie de l'humanité souffre dans l'erreur, l'injustice, la persécution; l'Église du silence est présente, avec ses larmes et ses souffrances, dans le témoignage d'amour que tous les catholiques offrirent au Saint-Père à l'occasion du double anniversaire de sa naissance et de son pontificat. Tous les hommes lui doivent de la gratitude pour l'*espérance* qu'il a allumée à cette époque de ténèbres : espérance dans un monde meilleur, certitude du combat pour une paix chrétienne dans le monde. Il a donné l'espoir des réalités éternelles à notre pauvre matière. Au milieu d'un siècle fasciné par la technique, il a rappelé la dignité impérissable de cette matière faite elle aussi pour la résurrection et l'éternité. Il a donné, dans la splendeur du dogme de l'Assomption, une signification nouvelle à notre espoir d'hommes. Nous ne sommes pas oubliés, ni abandonnés : la Croix se lève encore sur le

monde comme au premier siècle du christianisme pour livrer bataille et remporter la victoire !

Pour tout cela, Très Saint-Père, nous prions Dieu pour vous et nous luttons avec vous !

Vittorio VACCARI,
secrétaire général du Mouvement social
des Patrons chrétiens d'Italie.

# *Les débuts poétiques de Joseph Melançon*

---

La destinée d'une œuvre poétique ressemble parfois à celle d'un fruit : se souvient-on assez en regardant une pomme mûre, de cette fleur insignifiante d'où découle la petite épopée de la sève, des formes, des couleurs et des parfums ? Au tout début, ce ne fut qu'un halo de lumière cintrant la corolle. Ensuite, la mort des pétales, répandant le songe parfumé dans la verdure du jardin, faisait croire à son brusque anéantissement. Apparence trompeuse ! Ce fut alors, au moment du soi-disant affaissement, que le pollen descendu au fond du pistil transformait le simple espoir du printemps en un fruit doré d'automne. Claudel, semble-t-il, a parfaitement saisi le sens de ces mystérieuses métamorphoses, disant : « Le fruit est pour l'homme, mais la fleur est pour Dieu [1]. »

Au tournant de cette analogie nous arrivons vite au recueil de Lucien Rainier, intitulé *Avec ma Vie.* Qu'on lise attentivement ces poésies et on aura certainement la surprise que nous procure le fruit mûr. Séduisante fresque de couleurs et de rythmes, cette œuvre vit en effet le jour lorsque son auteur était âgé de cinquante-quatre ans. Son credo est donc admirablement réparti dans les vers. C'est un fait qu'à cette période de la vie, l'esprit hanté par la profondeur ne regarde le rêve de sa jeunesse que comme une brume sillonnée de scarabées d'or.

Et pourtant, cette œuvre poétique a aussi son bourgeonnement qui remonte incontestablement à l'année 1894. Chaque fois, lors de nos rencontres, au moment où nous avons questionné l'abbé Mélançon au sujet de ses débuts littéraires, il biaisait habilement, se contentant de sourire ou de hausser les épaules. Une fois, peu de temps avant sa mort, il nous a assuré que ses premières ébauches n'étaient que des griffonnages sans cohérence et que c'était peut-être aussi bien qu'elles

[1] Paul Claudel, *L'Annonce faite à Marie,* Paris, Gallimard, [1938], 95e édition, *Prologue,* p. 18.

se soient perdues dans la poussière du temps. Et d'ailleurs, nous a-t-il dit, qui tiendrait aujourd'hui à lire, dans ce monde ensorcelé par l'argent, les rêves confus d'une âme dont il est difficile de deviner le sens.

En dépit de cette volonté, une simple coïncidence nous a cependant mis sur de bonnes pistes qui conduisent vers cette époque où Joseph Melançon jouissait de sa première vision de poète. On doit remonter au printemps de 1894. Il est alors, comme beaucoup d'autres, étudiant au Collège Sainte-Marie, toujours assidu comme nous le montrent les registres de cette institution. Mais cela n'empêche point l'adolescent de dix-sept ans de réfléchir sur l'art et la poésie. Certes, sans faire de sondages, il se contente de goûter ses propres et hâtives impressions. Malgré tous les défauts qui correspondent d'ordinaire à l'âge de ces maladroits tâtonnements, Joseph Melançon a cependant découvert que le chemin qui lui convient est celui de la poésie lyrique.

C'est ainsi qu'il conçoit, en avril 1894, sa *Tourterelle et Hirondelle*, poème publié au mois de mai dans *Le Monde illustré* sous le pseudonyme de Léon Man[2].

LA TOURTERELLE ET L'HIRONDELLE[3]

APOLOGUE

La plaine était belle.
On allait glaner;
Dame tourterelle,
Dit à l'hirondelle :
« Viens te promener. »

La douce hirondelle
Refusa d'abord.
Disant que son aile
Ne volait pas fort...
Mais comme on la presse,
Elle cède enfin,
Et part la pauvresse,
Au loin !

[2] La critique canadienne ignore jusqu'ici le fait que Joseph Melançon publia des poésies sous ce pseudonyme qui est habilement composé de son nom de famille : M — (el) — an — (çon). Le *c* sera ajouté plus tard. Parmi d'autres pseudonymes qu'il employa on note : Roger Faye, Léo Lhéon, Lucien Rainier, Lucien Régner, Lucien Renier (voir Francis-J. AUDET et Gérard MALCHELOSSE, *Pseudonymes canadiens*, Montréal, G. Ducharme, 1936, p. 61, 91 et 177).

[3] Léon MAN, *La Tourterelle et l'Hirondelle*, dans *Le Monde illustré*, 11e année, n° 522, livr. du 5 mai 1899, p. 8, col. 1.

On conte fleurette
Tout le long du jour :
Dans les brins d'herbette
On joua cachette :
Que c'est bon l'amour !

Triste, la fauvette
Les voyait passer;
Triste, l'alouette
Les voyait danser.
On oublia l'heure,
Trop tôt vint le soir;
L'amour c'est un leurre
Tout noir !

Sous la sombre voûte,
On ne put marcher.
La nuit est un doute :
Pour trouver leur route,
Il fallut chercher.

Mais la tourterelle
Fut prise au lacet;
Aussi l'hirondelle,
Oiseau trop coquet.
Adieu le bocage !
Les deux, tour à tour,
Moururent en cage,
Un jour...

Morale
Nous, pauvre jeunesse,
N'allons pas courir.
Aimons la sagesse,
Aimons-là sans cesse,
Et foin du plaisir !

Léon Man.

Montréal, avril 1894.

Cette allégorie transparente reflète, on le voit bien, un sentiment juvénile qui est à la fois innocent et timide. La sensibilité somnolente recourt aux images qui rappellent certains passages de Parny, de Millevoye, d'Autran et même de Soulary et d'André Theuriet. Outre le vœu travesti d'adolescent, le poème révèle encore un souci particulier de la forme. La musique monotone des vers de cinq syllabes s'adapte bien à ce peu de sentiment, musique doublée encore par la longueur accusée des strophes.

Il est légitime de signaler que l'éveil poétique de Joseph Melançon va de concert avec les exercices du même genre que fournissent respectivement Albert Ferland et Louvigny de Montigny. Le premier, livrant au *Monde illustré* son poème intitulé *L'Amour*, indique que ce mot doux « ... résume tous les feux que la femme au fond du cœur allume [4]... » Le second, fêtant la communion de sa petite sœur, chante le Dieu d'amour mort pour lui sur la croix [5]. Ajoutons à ces deux poètes le nom de E.-Z. Massicotte et nous aurons déjà — pensant aussi à Paul Martigny et à Jean Charbonneau — toute la première génération de la future *École littéraire de Montréal.*

En attendant, un an s'écoule avant que Joseph Melançon nous revienne avec une petite chanson qui fait sourire. Cette fois il modifie légèrement son ancien pseudonyme, ajoutant un *c* à « Man » ce qui donne « Manc » et qui, en somme, avec Léon, forme un pseudonyme anagrammatique parfait.

CUPIDON VIENDRA SUR TERRE [6]
(Pour Le Samedi)

CHANSON

Cupidon viendra sur terre,
Dans ce mois, pour nous charmer;
Bienvenue il faut lui faire
Et, souvent, beaucoup l'aimer.
Jeunes, jeunes, jeunes filles,
Aimez beaucoup ce dieu dont
Les flèches sont si gentilles !
Aimez beaucoup Cupidon !

Allez le trouver bien vite,
Quand vous le verrez venir;
Dites-lui : « Mon beau lévite,
Vous faites notre avenir. »
Jeunes, jeunes, jeunes filles
Aimez beaucoup ce dieu dont
Les flèches sont si gentilles;
Aimez beaucoup Cupidon !

4 Albert FERLAND, *L'Amour*, dans *Le Monde illustré*, 11e année, n° 523, livr. du 12 mai 1894, p. 16, col. 1.

5 LOUVIGNY, *A ma bonne petite sœur, Marie-Thérèse, pour le jour de sa première communion*, dans *Le Monde illustré*, 11e année, n° 524, livr. du 19 mars 1894, p. 28, col. 1.

6 Léon MANC, *Cupidon viendra sur terre*, dans *Le Samedi*, vol. 7, n° 2, livr. du 15 juin 1895, p. 9, col. 3.

Et si vous faites offense
A ce pauvre dieu chéri,
Implorez bien sa clémence,
Le cœur tout-à-fait contrit.
Jeunes, jeunes, jeunes filles,
Allez lui dire : pardon,
O pénitentes gentilles,
Du confesseur Cupidon !

Léon Manc.

Montréal, 1895.

Rien d'extraordinaire dans l'apparition de ce dieu de l'amour qui est si cher aux cœurs de dix-huit ans. Il ne faut pas s'étonner non plus que celui, qui sera bachelier en 1897, entrelace dans sa broderie sentimentale un fil de mythologie antique.

Il importe de dire ici un mot sur les circonstances de la publication de ce poème. Voici que *Le Samedi*, depuis trois mois à peu près, attire l'attention des jeunes poètes de Montréal par le concours littéraire qui s'y tient pour la première fois [7]. Depuis le 9 mars 1895 y affluent en effet de nombreuses pièces en prose et en vers qui portent cette petite étiquette « Pour Le Samedi », ce qui signifie qu'elles sont envoyées pour la participation au concours. Le 15 juin 1895 la rédaction du dit hebdomadaire publie les résultats du premier concours [8]. Les gagnants sont Églantine et Laberge pour la prose, Delagny, Louvigny et Jean Ga-Hu pour la poésie [9]. Nous comprenons maintenant que *Cupidon viendra sur terre*, portant cette étiquette « Pour Le Samedi », fut alors une pièce envoyée pour la participation au second concours littéraire, officiellement ouvert le 15 juin 1895.

Sur ces entrefaites, Léon Manc continue à collaborer au *Monde illustré* auquel il envoie, en juin 1895, une longue élégie.

7 Au sujet de ce concours voir : *Aux littérateurs et poètes*, dans *Le Samedi*, vol. 6, n° 40, livr. du 9 mars 1895, p. 5, col. 1; *ibid.*, vol. 6, n° 41, livr. du 16 mars 1895, p. 6, col. 3; *ibid.*, vol. 6, n° 42, livr. du 23 mars 1895, p. 5, col. 1.

8 *Les primes du « Samedi »*, dans *Le Samedi*, vol. 7, n° 2, livr. du 15 juin 1895, p. 2, col. 1 et 3.

9 Les deux premiers prix consistent en un bracelet d'argent, les deux autres en douze volumes de choix ou un an d'abonnement gratuit au *Samedi*; le troisième prix, enfin, comporte six volumes de choix ou six mois d'abonnement au *Samedi*.

## BERCEAUX EN DEUIL [10]

### Élégie

Que j'en ai vu tomber des fleurs !
Que j'en ai vu mourir des anges !
Combien alors coulent de pleurs,
Sur tous ces pauvres petits langes !

Vous sommeilliez dans vos berceaux,
Sous vos ciels charmants, blancs et roses;
Et vos réveils, tendres oiseaux,
Rassérénaient nos fronts moroses.

Vous bégayiez des mots si doux,
Sur vos lèvres toutes petites,
Quand vous veniez, sur nos genoux,
Nous rendre parfois des visites !

Et votre mère le matin,
Vous promenait sous le feuillage
Baisant souvent votre visage,
Vous pressant souvent sur son sein.

Combien de rires, de caresses,
Recevaient ceux qui vous aimaient !
Avec vous, jamais de tristesses;
Vos plaisirs d'enfants nous charmaient.

Quel vent, quelle bise cruelle
Sur vos berceaux a donc passé,
Qui vous emporta sur son aile,
Au sombre champ du trépassé ?

Doux espoirs de vos tendres mères
Pourquoi nous avez-vous quittés ?
Chérubins ! des larmes amères,
Pleurèrent vos corps emportés...

Pour consoler ceux qui vous pleurent,
Ceux que vous avez caressés,
Pour consoler ceux qui demeurent
Sur terre, où vous êtes passés.

Vous viendrez lorsque la nuit brame,
Errer autour de nos hameaux;
Et l'on écoutera votre âme
Chanter au-dessus des tombeaux.

Vous parlerez dans le silence,
Et vous nous verrez à genoux,
Vous disant, avec espérance
Anges d'un jour, priez pour nous !

[10] Léon Manc, *Berceaux en deuil*, dans *Le Monde illustré*, 12e année, n° 581, livr. du 22 juin 1895, p. 94, col. 1.

Que j'en ai vu mourir des anges !
Que j'en ai vu tomber des fleurs !
Combien alors coulent de pleurs,
Sur tous ces pauvres petits langes !

Léon MANC.

Montréal, 1895.

Le thème de l'enfance s'impose par la persistance de quelque vague souvenir qui confère aux images des significations indéterminées. Le sentiment marqué de tristesse évolue dans un paysage virgilien. Dans toute cette jonglerie d'impressions et d'analogies, quelques accents suggestifs soulèvent la musique au-dessus du rythme de la mélancolie coutumière d'un Millevoye. Devrait-on voir dans ces images poétiques le premier obstacle d'un rêve individuel qui, cherchant le berceau, se heurte au cercueil ?

En raison de cette participation au concours, Joseph Melançon renonce temporairement à la collaboration au *Monde illustré* et se contente d'envoyer ses poésies au *Samedi*. La *Vision* sera donc la pièce suivante qui correspond à la chronologie de ses premiers poèmes.

VISION [11]

(Pour Le Samedi)

Elle était là, la jeune fille,
Seule, devant le grand ciel bleu !
Devant l'étoile qui scintille,
Elle était là, la jeune fille,
Pure, sous le regard de Dieu.

Elle était là, debout. Près d'elle
L'oiseau, dans le calme du soir,
Dormait, la tête sous son aile.
Elle était là, debout. Près d'elle,
Étaient les anges, pour la voir.

On aurait dit un blanc fantôme
Priant, dans l'ombre de la nuit,
Les yeux vers le céleste dôme,
On aurait dit un blanc fantôme
Priant pour les pécheurs, sans bruit.

[11] Léon MANC, *Vision*, dans *Le Samedi*, vol. 7, n° 5, livr. du 6 juillet 1895, p. 2, col. 3.

Or, soudain, se fendit la nue,
D'après l'ordre de Jéhovah
Et d'une demeure inconnue
Une voix cria dans la nue :
« Jeanne d'Arc, de par ton Dieu, va ! »

Léon MANC.

Adroitement tournés, ces quatre quentils résument le fait connu de la légende de Jeanne d'Arc. Mais l'inspiration vient par d'autres chemins. L'auteur a certainement regardé une magnifique gravure dans *Le Monde illustré* comportant les principales étapes de la vie de Jeanne d'Arc [12]. Il est aussi impossible qu'il n'ait pas lu *L'Histoire illustrée de Jeanne d'Arc*, cette « merveilleuse épopée qui constitue la vie de la vierge de Domrémy [13] », gros volume de plus de quatre cents pages que *Le Samedi* publiait en 1895 sous forme de fascicules in octavo de huit pages. C'est dans un tel climat littéraire que la vision poétique du jeune Joseph Melançon change de coloris et d'objet.

Quelque temps après, nouvelle surprise. C'est au mois de juillet 1895 que le jeune poète soumet au jugement des lecteurs du *Samedi* son premier sonnet d'allure fort inattendue.

SONNET A MA CHATTE [14]
(Pour Le Samedi)

Bonjour, ma chatte,
Animal blanc,
Aristocrate
Et nonchalant.

Pose ta patte
Sur ce divan;
Miaule et gratte
Ton nez collant.

Et puis constate
Que, sur le banc,
Une patate

Est, qui t'attend,
Saute, acrobate,
Prends-la; va-t'en.

Léon MANC.

[12] *Jeanne d'Arc*, gravure dans *Le Monde illustré*, 11e année, n° 525, livr. du 26 mai 1894, p. 42-43; voir aussi les commentaires dans le même numéro, p. 40, col. 1-3.

[13] *Aux lecteurs et abonnés*, une note dans *Le Samedi*, vol. 6, n° 40, livr. du 9 mars 1895, p. 3, col. 2.

[14] Léon MANC, *Sonnet à ma chatte*, dans *Le Samedi*, vol. 7, n° 6, livr. du 13 juillet 1895, p. 2, col. 3.

N'employant que les vers de quatre syllabes, n'utilisant que deux rimes pour un sonnet qui d'après les règles en admet cinq, le jeune poète veut-il prouver qu'il se sent à l'aise même dans les contraintes d'un poème à forme fixe ?

Quant au thème, il émane de la mode qui se reflète dans les pages du *Samedi.* En premier lieu, il faut signaler *La belle aux yeux verts* de Rodillard [15], amusante description d'une chatte de logis. Le journal reproduit aussi, dans la colonne intitulée *Émaux et Camées, Mes Chattes* d'Émile Zola [16]. Enfin, Jean Ga-Hu, pseudonyme sous lequel se cache un ami de Joseph Melançon, dédie à sa chatte un sonnet intitulé *Une intruse* [17]. Comme nous le voyons, la pièce de Joseph Melançon va tout à fait de concert avec les prédilections de ses contemporains.

Après un sonnet en vers de quatre syllabes, en voici un autre composé d'alexandrins.

MOTS D'AMITIÉ [18]
(Pour Le Samedi)

Réponse à Delagny.

Soyez bénis, ô mots d'amitié pure, ivresses
Qui descendez du ciel, sources de vos splendeurs !
Qui vous entend vous aime, et qui sent vos caresses
Rêve une éternité de vos suaves candeurs.

Vous avez dans mon cœur versé vos allégresses,
Et sous le souffle aimé de vos pures ardeurs,
Mon âme, libre enfin des moroses tristesses,
A vu fuir à jamais ses anciennes fadeurs.

Vous êtes le doux baume [19] enivrant; l'ambroisie
Que Dieu pour soulager nos malheurs a choisie !
O doux mots d'amitié, dont l'homme s'extasie.

Par qui sont nos chagrins et nos peines bannis,
Vous qui faites rêver des vastes infinis,
O doux mots d'amitié, soyez toujours bénis !

Léon Manc.

15 Rodillard, *La belle aux yeux verts* (« Pour Le Samedi »), dans *Le Samedi,* vol. 6, n° 49, livr. du 11 mai 1895, p. 3, col. 1.
16 Emile Zola, *Mes Chattes,* dans *Le Samedi,* vol. 6, livr. du 30 mai 1895, p. 5, col. 2.
17 Jean Ga-Hu, *Une intruse* (« Pour Le Samedi »), dans *Le Samedi,* vol. 7, n° 1, livr. du 8 juin 1895, p. 5, col. 3.
18 Léon Manc, *Mots d'amitié,* dans *Le Samedi,* vol. 7, n° 7, livr. du 20 juillet 1895, p. 5, col. 1.
19 Une coquille d'impression : le mot devrait s'écrire « baume ».

On ne pourrait comprendre le sens de cette réponse autrement qu'en insérant le texte auquel elle a été destinée. Le voici :

FIDÈLE [20]
(Pour Le Samedi)

A mon excellent ami Léon Man.

Dans mes malheurs passés, tu m'es resté fidèle.
J'ai pleuré bien souvent mes lèvres sur ton front;
Et si, me délaissant, d'autres m'ont fait affront,
Toi seul, tu n'as pas fui comme fuit l'hirondelle !

J'ai senti m'enflammer ton amour si profond,
Un jour que je pleurais de n'avoir pas eu d'aile
Pour suivre l'Adorée et pour vivre près d'elle,
Enfant aux yeux d'azur que d'autres aimeront !

Aime-moi comme on aime une rose sur terre;
Ton amour a pour qui le possède en son cœur,
De ces charmes cachés dont on sent la douceur !

Partage mon chagrin et ma douleur amère !
Mon cœur qui va vers toi veut être soulagé :
Les souffrances à deux, c'est l'amour partagé !

Voilà la véritable source du poème de Melançon, sonnet qui évoque un petit drame du cœur d'où découle la douce mélancolie.

Mais qui est l'auteur qui se cache sous le pseudonyme de Delagny ? On n'y pourrait répondre que par des suppositions. Un mois avant la mort de Joseph Melançon, nous lui avons envoyé un questionnaire à remplir, demandant de nous indiquer les noms véritables, cachés sous les pseudonymes suivants : Jean Ga-Hu, Sylvio, Paul Tombarel, Costal, Ombra, Églantine et Delagny. Il aurait dû les connaître car ils ont envoyé leurs pièces au *Samedi* en même temps que lui. Il connaissait certainement Jean Ga-Hu et Delagny. Il nous a alors gentiment répondu qu'il les ignorait tous. Cependant, en copiant hâtivement ces pseudonymes, nous avions écrit « Dealagny » au lieu de « Delagny ». L'abbé Melançon a vite dû remarquer cette erreur car il a barré cet *a* superflu. Ce geste nous fournit une preuve de plus qu'il n'ignorait pas l'orthographe exacte de ce pseudonyme aussi bien que la personne qu'il cache. Les mirages de la jeunesse n'ont plus de valeur lorsque l'on s'approche de quatre-vingts ans !

20 DELAGNY, *Fidèle*, dans *Le Samedi*, vol. 7, n° 1, livr. du 8 juin 1895, p. 2, col. 3.

Revenant maintenant au concours, on lira bientôt dans *Le Samedi*, *Tout le long*, une autre pièce de Joseph Melançon.

TOUT LE LONG [21]
(Pour Le Samedi)

Tout le long de mon pays
Sont des ormes,
Vieux de cent ans, rabougris,
Troncs énormes.
Ils luttent contre le nord
Et sa bise,
Jusqu'au jour où vient la mort
Qui les brise.

Tout le long de son ruisseau
Sont des plantes,
Toujours se mirant dans l'eau,
Fleurs tremblantes.
Mais ce ruisseau si charmant,
C'est leur tombe :
Quand l'une naît doucement
L'autre tombe.

Tout le long de ma forêt,
Sont des merles;
Leurs chansons dans le bosquet,
Sont des perles.
Ils chantent quelques étés
Et puis meurent,
Quittant les bois attristés
Qui demeurent.

Tout le long des tristes ans
Sont des hommes,
Suivant la marche du temps :
Nous en sommes.
Ils causent plus de pitié
Que d'envie :
Leur chemin fait à moitié,
C'est la vie.

Léon Manc.

Agréable chanson, elle est en même temps un petit paysage musical où la note personnelle est habilement agencée aux échos du vent, du ruisseau, de la forêt et du temps. Cette pièce nous a fourni la clef et l'entière certitude que Léon Manc est sans nul doute le pseudonyme

[21] Léon Manc, *Tout le long*, dans *Le Samedi*, vol. 7, n° 8, livr. du 27 juillet 1895, p. 2, col. 3.

de Joseph Melançon ! Elle était reproduite intégralement avec sa signature authentique dans *Le Monde illustré* quelques mois plus tard [22] et, après avoir subi quelques remaniements quant au fond et à la disposition des strophes, on la retrouve dans *Avec ma Vie* [23].

Ce sont ces cinq pièces — *Cupidon viendra sur terre, Vision, Sonnet à ma chatte, Mots d'amitié* et *Tout le long* — qui ont valu à Joseph Melançon le premier prix de poésie à la fin du deuxième concours du *Samedi* [24]. Il le partage cependant avec Jean Ga-Hu. Le deuxième prix, également partagé, est attribué à Louvigny et à Delagny. Et dans ce fait d'apparence insignifiant, dans ces projets ébauchés, dans cette floraison prématurée, dirait-on même, s'enferme le départ poétique de Melançon. Son esprit est rempli de quelques questions vagues, son âme connaît ses premières inquiétudes, son cœur révèle les symptômes d'une mélancolie peu dangereuse.

Ce rêve demi-éveillé trouvera son épisode dans la *Ballade des adieux* que la rédaction du *Monde illustré* n'a pas publié sans montrer quelques réserves [25]. Le sentiment obéit à son rythme habituel.

BALLADE DES ADIEUX [26]

**Donc, tu t'en vas, ma favorite,**
**Vers des pays plus radieux,**
**Chercher le soleil; oh ! pars vite,**
**Et laisse mon climat frileux.**
**Mais il est deux soleils, petite,**
**J'en avais un dans tes yeux bleus,**
**Voilà que son éclat me quitte...**
**— Ah ! j'aimais bien tes deux grands yeux !**

**Donc, c'est la dernière visite**
**Que te fait ton amant joyeux;**
**T'en souviendras-tu, Marguerite,**
**Quand tu seras sous d'autres cieux ?**
**Je crains que ton cœur ne profite**

22 Joseph Melançon, *Tout le long*, dans *Le Monde illustré*, 12e année, n° 611, livr. du 18 janvier 1896, p. 571, col. 2.

23 Lucien Rainier, *Avec ma Vie*, Montréal, Edition du Devoir, 1931, *Vers pour être chantés*, II, p. 147-148.

24 *Les Primes du Samedi*, dans *Le Samedi*, vol. 7, n° 20, livr. du 19 octobre 1895, col. 1-3.

25 On lit dans la colonne consacrée aux réponses de la rédaction : « Léon Manc. Montréal. — Assez bien tournée la « Ballade » : à titre d'intérêt local, nous publierons, en dépit de quelques petits points faibles » (voir *Petite Poste en Famille*, dans *Le Monde illustré*, n° 597, livr. du 12 octobre 1895, p. 347, col. 3).

26 Léon Manc, *Ballade des adieux*, dans *Le Monde illustré*, 12e année, n° 599, livr. du 28 octobre 1895, p. 380, col. 1.

Du charme de ces charmants lieux,
Pour oublier l'amour au gîte...
— Ah ! j'aime bien tes deux grands yeux !

Donc, toute la joie est proscrite
De mon pauvre cœur amoureux,
Du moment que tu prends la fuite,
Comme un oiseau du nid soyeux.
Mon cœur ferait, bien sûr faillite,
S'il ne savait que, dans ses vœux,
Une autre âme pour lui palpite...
— Ah ! j'aime bien tes deux grands yeux !

Envoi

Prince, dis-moi qu'un cœur d'élite
Est ferme et dur dans les adieux;
Mais, dis-moi de pleurer ensuite :
Car, j'aime bien ses deux grands yeux !

Léon MANC.

Jean Guitton dit que la poésie « nous rappelle que l'art de découvrir réside dans ce va-et-vient qui nous mène du plan des vocables à celui des significations ou des intentions, dans un ajustement constant[27] ». Excellente remarque pour ceux qui poursuivent les rêves dans les images poétiques et s'efforcent de surprendre l'âme au carrefour des stances. L'adieu dit à l'oiseau, c'est en réalité l'adieu à son propre rêve engendré dans les « deux grands yeux ».

Le rêve de jadis, mais beaucoup plus atténué, revient encore une fois dans le bref poème intitulé *Songe*.

SONGE[28]
(Pour Le Samedi)

En songe, j'ai senti mon cœur
Se fondre sous une flamme,
Que lui lançait, gris et vainqueur
Cupidon, roi de mon âme.

Et j'ai vu votre cœur aussi,
Tout voisin de mon cœur même,
Venir se réchanffer[29], transi,
A ce feu d'amour suprême.

27 Jean GUITTON, *Le Travail intellectuel*, Paris, Aubier, 1951, p. 52-53.
28 Léon M., *Songe*, dans *Le Samedi*, vol. 7, n° 37, livr. du 15 février 1896, p. 5, col. 1.
29 Coquille d'impression : on doit lire « réchauffer ».

Et puis, l'un et l'autre enflammés,
Dans une splendide aurore,
J'ai regardé, brûlant encore,
Nos deux cœurs amalgamés.

Léon M...

Bien que la signature ne comporte que « M » ajouté à Léon, nous sommes certain qu'il s'agit d'un texte authentique de Joseph Melançon. La première strophe nous rappelle *Cupidon viendra sur terre*; les deux autres évoquent les souvenirs dont nous connaissions déjà la nature. Ce poème est de la même étoffe que les précédents.

Telle se présente l'histoire des premiers poèmes de Joseph Melançon signés du pseudonyme de Léon Manc et qui comporte à son tour deux variantes : Léon Man et Léon M. Ces poèmes ne révèlent ni un esprit riche et inventif comme celui de Nelligan par exemple, ni l'imagination bouillonnante d'un Saint-Denys Garneau. Toute leur originalité consiste dans le sens de la nuance et dans la variété de la forme. A ces deux traits caractéristiques, ces ébauches doivent leur musique sobre, mais constamment modulée. C'est là déjà une liaison secrète entre un sentiment simple mais fertile et l'art soigneusement médité des strophes et des vers. Peu importe si le mot surgit ici et là plat et sourd, peu importe si les analogies rappellent des combinaisons traditionnelles : pour un poète de seize ans c'est l'intention qui compte.

Publiant aujourd'hui ces poèmes inconnus, nous pensons rendre service à ceux qui peut-être songent à écrire la biographie ou à préparer l'édition complète des œuvres de Joseph Melançon. Jusqu'ici on se contentait de lui offrir des appréciations générales. Nous faisons allusion aux brèves études d'Alfred DesRochers [30], de Louis Dantin [31], d'Hermas Bastien [32], du frère Carmel Brouillard [33], de Jean Charbonneau [34] et des notes promptement rédigées à l'occasion de sa mort [35].

[30] Alfred DesRochers, « Avec ma vie », *Poèmes de Lucien Rainier*, dans la *Revue dominicaine*, 37e année, livr. de décembre 1931, p. 683-692.

[31] Louis Dantin, *Gloses critiques*, Montréal, Lévesque, 1931, p. 179-199.

[32] Hermas Bastien, *Témoignages, Etudes et Profils littéraires*, Montréal, Lévesque, 1933, surtout le chapitre : *Un poète mystique*, p. 103-111.

[33] Carmel Brouillard, o.f.m., *Sous le Signe des Muses*, Montréal, Granger, 1935, surtout le chapitre : *Lucien Rainier*, p. 217-241.

[34] Jean Charbonneau, *L'Ecole littéraire de Montréal*, [Montréal], Lévesque, 1935, surtout p. 241-251.

[35] *Avis de décès*, dans *Le Devoir*, vol. 47, n° 44, livr. du 21 février 1956, p. 5, col. 3. L'Illettré, *Rainier, un poète authentique*, dans *Le Droit*, 44e année, n° 82, livr. du 9 avril 1956, p. 2 et p. 6.

Il est à signaler aussi qu'on trouve les écrits de Joseph Melançon, outre *Le Monde illustré* et *Le Samedi*, dans : *Le Passe-Temps, Les Débats, L'Avenir, Nationaliste, La Presse, La Patrie, Le Devoir, Le Canada, Revue canadienne, Revue dominicaine, Revue de l'Université d'Ottawa, Revue eucharistique du Clergé, Le Bulletin du Parler français au Canada, Almanach de Saint-François, Le Semeur, L'Action française, La Revue moderne* et autres. L'important est de bien situer les origines d'une carrière littéraire. Disons donc qu'à partir du 7 décembre 1895 Joseph Melançon signe ses poèmes de son propre nom [36]. Vers la fin de l'année 1899 il se forge un nouveau pseudonyme signant soit Jean-Lucien Rénier, soit Lucien Rénier [37]. Ainsi, nous voyons que si l'année 1931 constitue l'achèvement de ce songe poétique, les années 1894 à 1900 furent pour Joseph Melançon l'âge de ses premiers rêves. Ordonné prêtre le 22 décembre 1900, sa vocation sacerdotale et son amour de l'art continueront désormais un seul et unique chemin, celui qui mène à la vérité éternelle.

Nos remarques demeureraient incomplètes si l'on ne disait pas un mot sur la part qui revient à Joseph Melançon dans l'histoire de l'École littéraire de Montréal [38]. Pendant les deux premières années de la vie de ce cénacle, il était le membre peut-être le plus assidu, extrêmement fécond, considéré même comme un jeune spécialiste dans les questions de poétique. C'était alors un jeune homme plein d'ardeur et d'amour enthousiaste pour les lettres, toujours prêt à rendre

[36] C'est dans *Le Monde illustré* qu'il publie d'abord les poèmes avec sa signature. Voir Joseph Melançon, *La Chanson de Madeleine*, dans *Le Monde illustré*, 12e année, n° 605, livr. du 7 décembre 1895, p. 478, col. 1. Idem, *Tout le long, ibid.*, 12e année, n° 611, livr. du 18 janvier 1896, p. 571, col. 2. Idem, *Vers à ma cousine, ibid.*, 12e année, n° 616, livr. du 22 février 1896, p. 654, col. 1. Idem, *Sonnet au printemps, ibid.*, 13e année, n° 626, livr. du 2 mai 1896, p. 3, col. 2. Idem, *Je te parlais, ibid.*, 13e année, n° 637, livr. du 18 juillet 1896, p. 181, col. 1. Idem, *Somnium, ibid.*, 13e année, n° 653, livr. du 7 novembre 1896, p. 441. Idem, *Prends garde, ibid.*, 14e année, n° 682, livr. du 22 mai 1897, p. 71, col. 1. Idem, *A l'ombre des meules, ibid.*, 14e année, n° 697, livr. du 11 septembre 1897, p. 308, col. 1.

[37] Jean-Lucien Rénier, *Année Sainte*, dans *Les Débats*, 1re année, n° 5, livr. du 31 décembre 1899, p. 1, col. 3. Lucien Rénier, *On ne sait pas ce que c'est, ibid.*, 1re année, n° 10, livr. du 4 février 1900, p. 1, col. 3. Idem, *Messe Basse, ibid.*, 1re année, n° 42, livr. du 16 septembre 1900, p. 1, col. 1. Idem, *Départ*, dans *L'Avenir*, 1re année, [sans numéro], livr. du 21 octobre 1900, p. 1, col. 1. Idem, *Anniversaire*, dans *L'Avenir*, 1re année, n° 7, livr. du 2 mars 1900, p. 1, col. 1.

[38] *Les Archives de l'Ecole littéraire de Montréal* mentionnent avec distinction le nom de Joseph Melançon. Voir les procès-verbaux du 24 septembre, du 15 octobre, du 21 décembre 1896, ainsi que ceux du 14 janvier, du 28 janvier 1897. Il donne sa démission par écrit le 5 avril 1897 pour avoir le temps nécessaire à se préparer pour entrer au séminaire.

service à la cause et aux amis. Arthur de Bussières et Émile Nelligan lui doivent beaucoup.

Situer les débuts littéraires de Joseph Melançon dans le cadre d'une chronologie et des circonstances exactes, doter de commentaires indispensables quelques-uns de ses poèmes inconnus, voilà la part essentielle de notre présent effort. De nos jours, pour des raisons d'une simple commodité, on se contente souvent de n'examiner que ce qui est le plus visible, le plus évident dans l'œuvre d'un artiste. Et pourtant, la vision poétique n'a pas le monopole exclusif des sommets, l'inspiration ne vient pas toujours par les chemins battus et l'achèvement, si glorieux soit-il, est malgré tout subtilement attaché aux causes qui reposent parfois loin dans le passé. N'oublions pas qu'à l'origine de chaque œuvre poétique repose une vie, grandit un homme, mûrissent l'esprit et l'âme. Saisir l'achèvement d'une œuvre et établir son début, ceci signifie donc deviner le subtil secret d'une existence en marche.

Paul Wyczynski,
professeur à la Faculté des Arts.

# *The "Conte" as a Genre in Renaissance France*

---

To speak in general terms, a *conte* for the modern critic is a story or yarn of restricted length, written in prose, and dealing with a single episode or situation. It may be either humorous or serious or a mixture of both. Such a definition does not fit the genre as it existed in France during the sixteenth century, yet its application to the works of certain authors has resulted in the perpetuation of erroneous classifications. It is rather strange, for example, to find Rabelais grouped with the writers of *contes,* although in his case the error is perhaps excusable: there are many brief, narrative episodes in his work, and certainly no study of the genre can be complete without careful attention to them. Yet his story of the giants is many genres and many literary forms loosely fitted into the general framework of a burlesque epic; and, depending on the nature of the effect he wishes to attain, Rabelais can become poet, essayist, playwright, epigrammatist, polemic, pamphleteer, and — of course — *conteur.* He is not, however, primarily a *conteur.*

If the term *conteur* means a teller of yarns and tales or a writer whose sole purpose is to amuse and entertain, then only two writers of the ten who have been so classified in the past should be given the title: Bonaventure des Périers and Béroalde de Verville. Among their contemporaries they alone dealt in terms of straight narrative: they had no desire to convert or convince, preach or instruct, and for that reason they were perhaps the most successful story-tellers of their day. The other popular writers were unable to content themselves with what they apparently considered a useless form of art. Still burdened by an idea fairly wide-spread in the Middle Ages that literature has but little value unless it contributes directly to the reader's store of information, many *conteurs* were prone to stuff their works with the results of their own learned investigations. In consequence, they felt

obliged to go beyond the story to the essay, the thesis, and the dissertation. At the same time, many errors in classification may be ascribed to the fact that the works of these writers have a strong vein of narrative running through them. Noël du Fail, for example, started off in the *Propos rustiques* by reporting stories he claims to have heard in a remote Breton village; but, as his experience of men and institutions grew, he gradually moved away from his original intention, and in the *Contes d'Eutrapel* he wrote what amounts to a popular social history of his day. Guillaume Bouchet, one of the most pedestrian and insipid writers who ever put pen to paper, wrote anecdotes and yarns, to be sure; but his real intention was to preach and he did not pretend the contrary. Similar statements might be made about the other *conteurs*, or at least those so classified by such distinguished critics as Lanson, Brunetière, Darmesteter and Hatzfeld. It was Lazare Sainéan in his book on the influence of Rabelais who first broke with tradition and attempted to sort the *so-called conteurs* into their proper categories.[1]

Perhaps the best single definition of the genre as it existed in Renaissance France was given by a contemporary who, though actually an essayist, considered himself a writer of yarns and anecdotes: indeed, he was recognized as such by his age. Towards the close of the sixteenth century, Nicolas de Cholières had this to say about his work:

> Nous sommes François, nos humeurs sont françoises, nos APRES-DISNEES ont esté basties à la françoise. On ne doit donc s'esbahir qu'estans François nous avons donné divers habits à nos APRES-DISNEES françoises. *Suffit que le corps soit philosophique, et qu'il puisse agréer et servir au public.*[2]

For Cholières, and for most of the popular writers, the *conte* was a platter on which to display ideas, but ideas were to be served up in palatable form, and more often than not with rich spices and piquant sauces. The *conte* may therefore be described as a tale written in prose in which Philosophy is married with Humour for the entertainment of the general reading public.

At a time when the use of the great, consecrated literary forms was being advocated as a means of enriching and broadening the literature

1 Lazare SAINÉAN, *L'Influence et la Réputation de Rabelais*, Paris, 1930.
2 Nicolas DE CHOLIÈRES, *Les Après-Disnees*, Lacroix edition, Paris, 1879, p. 13.

of France, this rather trite form was selected and cultivated by some of the best authors of the Renaissance. Just as du Bellay in preparing his summonse to fellow-artists to create masterpieces in the French language relied to a large extent upon models which already existed in Italian, so the *conteurs* turned to the Italians in their search for material and models. After enjoying an enormous success in Italy, the works of Boccaccio had been translated into French by Antoine le Maçon, encouraged and supported by the Queen of Navarre. Le Maçon's translation of the *Decameron* (1545) was not the first, however. An earlier attempt had been made at the beginning of the fifteenth century by Laurent du Premierfait. The latter knew no Italian and he was obliged to rely on a Latin translation by Antonio d'Arezzo. In 1485 Antoine Vérard reprinted the earlier version, making certain changes and corrections. Between 1485 and 1541 the work was reprinted eight times, and it supplied Nicolas de Troyes with nearly fifty tales for his collection. Guillaume Tardif, reader to Charles VIII and a professor at the college of Navarre, had translated some of Poggio's Latin *Facetiæ*, while Rabelais owes a debt to the humorous writings of Girolamo Folengo (Merlin Coccaye). There can be no doubt that the *conte* had been partially fixed in form by the Italians and that their writings provided the French with much inspiration.

It must not be supposed, nor is there any suggestion in the foregoing, that France did not have a rich literature of a comparable nature. The *Quinze Joyes de Mariage* and the *Cent nouvelles nouvelles* already existed as models for the popular writers, while the spirit (but not the form) of the *conte* may be traced to certain genres which had a great vogue during the Middle Ages. The *fabliaux*, those short satirical compositions in verse, had been a major vehicle for humorists of the past, while the subject matter and the spirit of the *conte* is also found in the *farce* and the *sotie*, in the second half of the *Roman de la Rose* and in the great cycle of the *Roman de Renart*. Nor must we forget the works of the popular poets who flourished around the city of Arras during the thirteenth century. Though writing different genres and using verse not prose, such writers had much in common with the writers we are discussing. The essential tone of their writings is summarized in the expression "l'esprit gaulois", which can be translated

into English — but only inadequately — as "Gallic wit" or "the popular spirit".

The popular spirit in French literature is a revolt against all that is ultra-refined and artificial. Those who follow it insist that ideas and sentiments expressed in literature must be understandable to all, and not merely to a few initiates. In the thirteenth century, for example, side by side with the stereotyped, conventional love-poetry of knights and feudal barons, existed a healthy, vigorous poetry written by the townsmen. The poets of Arras protested against verse which made its appeal solely to man's more refined sentiments; they decried the unnatural and the over-delicate; and they reasserted the right and privilege of man to enjoy bodily appetites without shame and without undue restriction. Thus, a twin vein has always existed in the literature of France: the courtly and the popular. In the sixteenth century, in the midst of a movement which was to restore the literature of the ancients with all its beauty of form and graciousness of expression, the *conte* enjoyed great popularity with every level of society. Certain restricted borrowings in the *Heptaméron* show that Marguerite was acquainted with Rabelais' work; [3] it is reported that the *Pantagruel* was read to young Charles IX at the Louvre; [4] while tradition has it that, after the turn of the century, Queen Christine of Sweden and her ladies-in-waiting so enjoyed the crudities of Béroalde de Verville that they were quite unable to control their laughter. [5]

Although the declared goals and objects of the *conteurs* were usually less serious and less pretentious than those of the great scholars of the Renaissance, the gifts and favours of the wealthy were not denied them. After deriving moral and financial support from the great du Bellay family over a long period of time, Rabelais eventually found himself *maître des requêtes* to the King in 1543; Bonaventure des Périers, along with many others, enjoyed the patronage of Marguerite de Navarre; while Tabouret, Sr. des Accords was appointed an officer of the crown in Dijon. In point of fact, this patronage was not offered to authors whose writings were purely humorous or facetious. Above

[3] *Revue du seizième siècle*, vol. 19, 1932-1933, p. 300-301.
[4] *Revue des Etudes rabelaisiennes*, vol. 9, 1911, p. 442-443.
[5] Béroalde de Verville, *Le Moyen de parvenir*, Lacroix edition, Paris, 1870, p. xxv.

all else, the *conteurs* were anxious to capitalize on the public's very real interest in learning. Though not scholars themselves for the most part, the *conteurs* were careful to exploit to the full the great mines of information which the Humanists had brought to light through their examination of ancient writings. Collections of *contes* in the sixteenth century are crammed with learned references and erudite allusions. Perhaps the popular writers only sought to display their knowledge; perhaps they were sincere in their attempts to disseminate Graeco-Roman culture. In any event, they were great collectors, and few had any scruples about lifting large passages from the works of others and incorporating them into their own. Naturally the Ancients suffered most in this process of indiscriminate borrowing.

There can be no doubt that Rabelais' idea of the subtantific marrow, which is outlined in the prologue to the *Gargantua,* had an enormous influence. The idea that the true meaning and real value of a work must be sought through an assiduous reading of what appears to be merely a humorous story occurs again and again in the *conteurs.* In alluding to their secret meaning, they use either the analogy of the dog sucking marrow from a bone, or that of the *Silenes* — those little boxes painted on the outside with comic figures, but whose interior contained the purest and finest drugs. It would be imprudent to suggest that the *Gargantua* alone provided the inspiration for this spate of humorous but serious literature, for the moralizing and didactic tendencies of most mediaeval writers passed into the literature of the early Renaissance. Yet if Rabelais did not create the vogue for the humorous work with the serious core, the example he set seems to have had a profound effect.

Nearly all the *conteurs* use a preface or prologue in offering their work. The preface is much more than a simple outline of what is to follow; rather, it constitutes a complete defence against attack by real or potential enemies. The preface was generally used to anticipate criticism; more specifically, it was used to excuse gross language and bawdy tales or to praise the great learning in the work. If we are to believe these authors, all their collections are joyful and amusing, "non moins profitables que facétieux".[6] Providing sundry lessons for the

[6] Jacques Tahureau.

instruction and edification of all, they are crammed with wisdom and valuable counsel, "contenant la raison de tout ce qui a été, est et sera". [7] Many claim to have undertaken their writings in an attempt to amuse themselves and others, and Rabelais' declaration that he had given as little time to the composition of his masterly work as he had to eating and drinking or taking his leisure is frequently mentioned. And, on the whole, these works are both profitable and amusing. Almost without exception the popular writers were well educated. Nicolas de Troyes alone was a man of little instruction, and by his own admission the *Grand parangon* is a collection, not an original work. Du Fail was a lawyer who practised in Britanny; Verville is known to have been a priest whose main energies were expended in writing works of piety; Tahureau had been a courtier and he was well grounded in philosophy and rhetoric. Indeed, there can be no question about the social position or academic achievements of the popular writers: those who did not enjoy patronage were men of independent means or members of the middle class, practising an art or a profession.

Their popular writings are nearly all characterized by a complete frankness of expression and by a complete lack of prudery or false shame. Yet they must not be condemned on that score: the language from the pulpit was not all that one might expect, while some of Calvin's masterly but crude invective shows how greatly some of our ideas about language have changed over the last four hundred years. Although standards of speech and behaviour were different in that age, the *conteurs* themselves were conscious of their offences, and often used the preface to reassure the reader. Des Périers thought it wise to present his excuses. He declares that the ladies must forgive his licence of language: they may laugh at his ribald tales if they wish, but let them at least avert their faces and laugh secretly. And throughout the *Moyen de parvenir*, Verville is forever reminding us that words in themselves cannot be harmful, and that what is revealed in direct, forthright language is much less damaging than veiled and hidden suggestions.

[7] Béroalde de Verville.

In order to fulfill their rôles as self-appointed pedagogues or popular educators, the *conteurs* deliberately chose a form which would give them greatest freedom from restrictions imposed by other genres. A series of essays or short tales and anecdotes seemed the ideal medium for their purpose; and in this way they could offer a hodge-podge of information on practically anything — from the energizing and curative powers of wine down to the points to be considered in selecting a good riding horse. But there is perhaps another more important reason why these writers chose the *conte* as a vehicle of expression: most of them were indulging in a form of literary relaxation, seeking relief from their professional care through writing humorous works. When life became too difficult or too distasteful, they took refuge in a world of words, either leaving their problems outside the study door or working out their spleen by satirizing and mocking those social practices which they could not or dared not attack through formal essays or debate. Writing on behalf of Tabouret, Sr. des Accords, André Pasquet sought to defend his friend's strange collection, *Les Bigarrures,* by mentioning certain serious authors who had in the past written works of pure amusement. In his list Pasquet mentions "Virgile les Mouches, Lucian La Mouche, Erasmus la Folie, l'autheur des Macaroniques Italien-Latin sous le nom de Merline Coccayo".[8] The list might be extended to include most of the *conteurs.* They too show a different side to their personalities, a side rather at variance with the accepted ideas we may have about them as learned and sober writers. Sometimes the results were rather startling, for in their literary aberrations the *conteurs* frequently cast aside all restrictions in their attempts at humour.

Some were not willing that their true identities should be known. Firmly established in their positions or professions, held in high esteem by influential friends, the *conteurs* were at times unable to admit their authorship. For that reason, at least, four of them hid behind pseudonyms or refused to sign their work. Rabelais' assumed titles are well-known. The first two books appeared under the anagram Alcofribas Nasier, and elsewhere he qualifies himself as the *abstracteur de quinte essence* and as the *calloier des isles Hières.* Du Fail gives

[8] Tabouret, Sr. des Accords, *Les Bigarrures,* Rouen, 1620: *André Pasquet au lecteur.* No pagination.

himself the anagram *Léon* Ladulfi, while Tabouret, Sr. des Accords is still known to us only by his assumed name. He states that it was created from the family escutcheon which showed a drum, the most imperfect of instruments, but the one which has the property of harmonizing with all others. The author, we are told, had just such a temperament. Bonaventure des Périers did not sign the *Cymbalum mundi*, and Béroalde de Verville would neither sign nor acknowledge the *Moyen de parvenir*. But there were other, more important reasons for this anonymity. The doctors of the Sorbonne had a sharp eye for works which might give offence to the Church, or to themselves, and it was in their hands that the powers of censorship lay. Not even the boldest man could defy them without first assuring himself of powerful protectors. And the best-protected did not always escape punishment when the Sorbonne chose to exert its authority. The protégés of kings were not beyond its reach: men like Rabelais chose to remain anonymous through prudence rather than through humility.

The *conte*, varying in length from a few lines to five or six pages, was an excellent medium for the discursive writer. While the great genres of the Middle Ages — the epic, the *roman*, the *lai*, for example — were governed by certain rules and principles established by tradition, there were no rules of a comparable nature for the *conte*. Moreover, the *conte* was a particularly easy form to handle, since it required neither the patience for sustained writing nor — apparently — the ability for organization. The prose writings of the sixteenth century have never drawn admiration for their purity of form or precision of ideas, and it would be difficult, on the basis of the works of du Fail, Bouchet or Rabelais, to substantiate the claim that the French mind is logical and methodical. And so, for those who had the urge to create but little idea of the rigid discipline involved in setting ideas down with clarity and precision, the genre offered itself as an attractive medium.

The *conteurs* had no clear plan in mind. They pretended to report conversations they had heard or debates they had attended. Having given that excuse, they felt themselves absolved of any blame which the ill-ordered and ill-conceived nature of their writings might incur. If one is to record faithfully the drunken chatter of good companions, or

the speeches of bumbling lawyers, or the tales of village gossips, the hand of the artist must be concealed — or so they seemed to think. Their works are often vivid and natural, but in many cases so lacking in order and plan that they are extremely difficult to follow. Balance and proportion, pace and tone, uniformity of expression, homogeneity of subject matter — all are forgotten. In the *Heptaméron*, which contains not only *nouvelles* but a large number of *contes*, some of Marguerite's exquisite restatements of platonic theories are followed directly by full-blooded tales which might have come straight from the *fabliaux*.

To a degree, the *conteurs* themselves were aware of their wanderings and meanderings. They were aware to the extent that nearly all found some sort of framework into which they might fit their harvest of stories. They hoped in this way to give the reader some guidance and direction. The intention was good; the execution was often lamentably bad. The *Cent nouvelles nouvelles* has no central or uniform theme, but the *Quinze Joyes de Mariage* has a certain continuity since the stories, if they can be called that, are built around the problems of marriage — the fifteen joys of marriage being in reality the fifteen scourges. The *Decameron*, of course, provided an obvious model, and Marguerite de Navarre's *Heptaméron* is built directly on the fiction used by Boccaccio. The fiction of the banquet, that used by Plato, was also employed by the *conteurs*, for within its elastic limits could be fitted almost anything the writer wished to present. Verville adopted it and turned his whole work into a gigantic banquet of mirth at which the great figures from every age and land meet to drink and carouse. The yarns of Nicolas de Troyes all centre around a series of bridges in Paris, and since each bridge had associations with a particular merchant, artisan or professional man, the device gave him an opportunity to tell a story about each. It is apparent that the *conteurs* displayed a certain ingenuity in seeking a suitable frame on which they could hang the many-coloured cloths they had borrowed or filched from innumerable markets. On the whole, however, their efforts were not successful. Although such primitive attempts to give unity and continuity to sprawling, disconnected works were probably intended

to aid the reader, it is questionable whether he profits much by such slight concessions to form and order.

The methods used by the *conteurs* for collecting their material become apparent as one reads them one after the other. Some of the most complete card-index systems, or the equivalent, must have existed during the Renaissance, for it is impossible to conceive that men could have retained in their minds the stories of information which they packed into their writings. As a pastime for one's leisure hours, the *contes* should be taken in very small doses: a prolonged reading of them leads to monotony. One becomes rather weary at seeing the same themes from Plato repeated in not one but four or five different writers, the same anecdotes, the same puns. Sixteenth-century writers seem to have had no idea of literary probity; certainly the word "plagiarism" was unknown to them, even though we define it with Ambrose Bierce as "a literary coincidence compounded of a discreditable priority and an honorable sequence". Yet the *conteurs* were only sharing in a common literary practice. The great Humanists were actively engaged in promoting the free exchange of information and ideas at an international level, and most authors felt that writings, both ancient and modern, were goods to be used and enjoyed by all. Perhaps the practice of borrowing or stealing was recognized and accepted largely because nothing could be done about it. Sixteenth-century writers did not enjoy the protection of copyrights, and the royal *privilège* granted to one did not seem to act as a deterrent to others. The works of contemporary authors did not receive the same "attention" as those of the Ancients unless their reputation was great enough to add to the borrower's prestige and so enhance the authority of his work.

The *conteurs* borrowed wildly and indiscriminately among themselves. In the past, the patient editors of the "Bibliothèque elzévirienne" have traced the fortunes of yarns and tales which were passed back and forth many times. Paul Lacroix, who was particularly interested in the minor prose writers of the Renaissance, also derived pleasure from such investigations. Reference to the many footnotes in his editions of the *conteurs* or to the tables provided in the Elzévirienne editions will give an excellent idea of the exchanges which were made. One must be extremely cautious, however, in ascribing the origin of a

tale to any particular author. Many of the tales which went the rounds may be traced to oral legends, to the *fabliaux*, to the tavern, and perhaps even to the pulpit. The fact that a single *conte* appears in the *Joyeux Devis*, again in the *Propos rustiques*, and still later in the *Moyen de parvenir*, does not mean that du Fail and Verville had taken the tale from des Périers. At any time there is a certain number of good stories in circulation which undergo additions and changes as they pass from mouth to mouth. Des Périers, for example, was most successful in changing stock stories by attaching them to well-known contemporary figures, and although he deserves consideration for his treatment of a particular theme, he deserves no credit for having originated it. The need for caution in such cases is evident.

A story told by des Périers in Nouvelle V concerns the replies made by three sisters to their father on the morning after their wedding night. This story has a direct counterpart in Verville's *Conte des trois sœurs*, which uses the same fiction; and although the actual replies made by the three girls are slightly different, the whole is in keeping with des Périers' original. And to take a further example from des Périers, his story entitled "De deux pointctz pour faire taire une Femme" appears in Bouchet's third *Seree* and again in Chapter VII of Tabouret's *Bigarrures*. It may be stated, almost as a general rule, that the *conteurs* considered basic plots as common property, and that they made free use of them whenever they chose.

To move now to a general consideration of the main themes used, we observe that they too are held in common, for they come down in an uninterrupted line from the writers of *fabliaux*. The goals of the latter, their idea of the comic, their use of forthright language and their choice of subject matter differ but little from those of the *conteurs*. The overlay of erudition in the *conte* and the fact that it was written in prose are the principal differences between the two genres.

All during the Middle Ages, the *fabliaux* had existed as a genre performing a function comparable to that of the *conte* in the sixteenth century. It is difficult to appreciate the nature and spirit of these works in a few words, but they may be defined as "contes à rire", having as their prime objective the desire to attack through laughter certain

contemporary types who appeared extravagant by reason of their vanity, airs, or misdemeanours. It is perhaps an error to see in these works any serious attempt at instruction or social criticism, despite the fact that some, like *La Housse partie*, end with a moral lesson. But the lesson does not constitute the real interest. Other genres were used for didactic purposes, namely the *moralité* and the *dit moral*. The *fabliaux* were not written to point out or lampoon social evils and moral vices. On the contrary, they present human personalities in easily recognizable situations, and in consequence the parish priest, the local merchant, the village squire, the lawyer and the doctor all offered themselves as natural subjects for treatment. These authors show a complete lack of literary pretension: they write in simple, direct language, without embellishment and without psychological overtones. Only those details necessary to set the story are given, and the real interest lies in the mischievous prank or in the exchange of invective and abuse. They have two great defects, however: too much of their comedy depends on the use of rough language, and too much of their material centres around the satire of women.

The *conteurs*, then, are in many respects the heirs of these authors. Yet something new had come into the popular spirit. Apart from the contributions they made by disseminating knowledge of every kind, the *conteurs* had a very real interest in the social institutions of their age. They considered the whole of contemporary society as their proper study, and the better authors left — probably quite unconsciously — a fascinating and detailed account of life in their day. The incidental information in their works is perhaps the best reason for reading them today. Broadly speaking, du Fail left a portrait of the peasants, Marguerite a portrait of the nobles, while Bouchet and Yver painted the middle class. Rabelais, of course, treated all three groups. Their studies are more than bald, boldly-sketched outlines; they are little psychological studies of well-known figures, rich in detail and bright with colour. The sly and gently malicious qualities of the *fabliaux* are not lost, but there is a more interesting attempt to interpret human behaviour. The *conteurs* are not satirists; they attack types, not individuals. Slightly anti-clerical for the most part, they take pleasure in pointing out the shortcomings of the clergy whether it be pope,

priest, monk or cardinal. In a like manner, the doctors of the Sorbonne, members of the medical profession, swaggering soldiers, cunning lawyers, niggardly merchants and dishonest inn-keepers serve them as models from life. In most cases some effort is made to set these characters against their particular social background; and, by studying each in turn, the reader is able to build a mosaic of life during one of the most fascinating periods of French history.

Frequently the *conteurs* undertook more serious missions, championing causes which they felt should be brought to the attention of the public at large. Many, for example, were ardent, and sometimes vehement, defenders of the French language. Extremely conscious of their nationality, they supported French against both Latin and Italian, although the latter was more frequently the object of their attacks. These men felt they had a language at their disposal in which they could express themselves both vividly and decisively. To a man, the *conteurs* were proud of their country, proud of its heritage, and proud of its royalty. On occasion they could level their own charges at the French crown, but they were at the same time strong advocates of national autonomy and of the Gallican Church. To the extent that they were able, the *conteurs* were actively engaged in promoting both social and religious reform, although their weapons were not always those of logic, reason and prudence.

Human beings and human institutions, then, constitute the real subject matter of the popular writers, and in that respect they had made great strides away from the writers of *fabliaux*. Yet the latter provided them with one of their major themes, for almost without exception the *conteurs* took sides in the great *querelle des femmes*. Most were anti-feminist to a marked degree, although some, like Marguerite de Navarre and Jacques Yver, came to the defence of women. It is difficult to estimate to what extent the *conteurs* were sincere in their sallies and jibes; often they seem to be exploiting a vogue, rather than expressing any deep-seated antagonism which they personally felt. In order to preserve their reputations as writers in the popular vein, they were almost obliged to make fun of womankind: the reading public demanded it. Otherwise, there is no reasonable way of explaining the ungracious and groundless attacks made by writers from

Rabelais to Verville — unless, of course, we charge them with lack of courtesy and understanding. One grows weary of their endless assertions that woman is the source of all unhappiness, that she is faithless and wanton, incapable of love, and ever ready to accept the advances of a wandering male. The charges need not be enumerated here; they are set out in detail by Cholières and Bouchet. A few realized that they had gone too far, and they scattered fragmentary defences of the sex throughout their works — either to appease women readers or to relieve the monotony of the usual accusations.

The attitude of the *conteurs* towards women may be explained, at least in part, by their idea of the comic. What constitutes the comic for these writers is often at considerable variance with our modern ideas. They relied to a large extent on the effect of language itself as a means of provoking laughter; and, quite erroneously, they identified vulgarity with humour. Yet, once again, let us not be too harsh in condemning their practices. As we have seen, the idea of giving offence through the use of words themselves was evidently of much less concern then than it is now. Throughout the Middle Ages licence of language was traditional with the popular writers, and not even the Church took exception unless that language was used to express heretical ideas. If the rougher side of these works rather astonishes the modern reader, it is perhaps because we live in a different age. Our ideas about vulgarity change from decade to decade, from situation to situation. Standards are forever changing and evolving, and we must be cautious in accepting or rejecting those of a society far removed from us in time. The works of Bouchet and Cholières give an idea of the remarkable conversations which might have passed between men and women towards the middle of the sixteenth century. No one took violent exception to that mockery of women in travail which is found in the *Quinze Joyes de Mariage*; no one was really shocked by Marot's verse to his lady's bosom; no one objected violently to Rabelais' story of the fox and the lion in the forest of Fontainebleau or to that burlesque of sexual relations which is the *Moyen de parvenir*. There is a certain wholesome quality to such frankness and roughness which is excusable. It was only when the *conteurs* went beyond the limits of robust humour to lewd insinuation or licentious suggestion that they became distasteful to their

contemporaries. Fortunately, such transgressions were comparatively rare.

What made the man of the sixteenth century laugh? Generally speaking, he enjoyed those comic situations which still amuse us today, but there were certain subjects for merriment which we would find more deserving of pity than of laughter. We no longer take pleasure in the misfortunes of a cripple, in the gropings of a blind man, in outrages against women, or in the plight of an injured animal. We would find it difficult to believe that all priests are gluttons, all doctors semi-trained butchers, and all lawyers predatory animals. The man of the Renaissance delighted in verbal virtuosity, and in the unusual or grotesque turn of phrase. He took pleasure in the bitterness of the invective, in the perverted and exaggerated incident, in the novelty of the presentation, and in the ridiculous posture. In brief, he seems to have been amused by those tricks of style and language which Rabelais incorporated pell-mell into his work.

Finally, one of the most important features of the *conte* is its realistic portrayal of life. For the most part, the popular writers were alert and accurate observers of life, and as such they show a tendency to set their tales in real locations and to use characters drawn from contemporary society. The allegorical features and the exotic settings of mediaeval literature almost disappear, although traces are still to be found, for example, in the names which Rabelais attached to his major personages and in the satirical episodes of the Fourth Book. But allegory ceases to be used as a major device. This movement towards realistic presentation is perhaps best seen in the attention which the *conteurs* gave to the accurate reproductions of the speech of various social types: the teamster, the fish-wife, the soldier, the apothecary, the courtier, the scholar. The uneducated rarely leave written examples of their speech, and it was the popular writers who undertook to record their jargons and their dialects.

The tales are set in every corner of France; they are peopled with real men and women. When the *conteurs* tell their stories naturally and vividly, they are a source of amusement and pleasure. It is only when they introduce the *prêche* and the treatise that they become dull and tedious. Their desire for realistic expression explains, at least in

part, the innumerable asides which mar their writings. Ideas tumble out one after the other in the order that they came to mind; interruptions are frequent and lengthy; and undue importance is given to trivial matters which would hardly occupy the attention of more serious writers. The *conteurs* were conscious artists to the extent that they tried to group their stories around a central theme; but within the elastic limits they imposed on themselves, they were entirely natural and unpretentious. Their wanderings were probably a deliberate attempt to reproduce as accurately as possible the spirit of the spoken word and the charm of the spontaneous idea.

Ronald R. Jeffels,
Dept. of Romance Studies,
University of British Columbia.

# *La vocation sacerdotale à la lumière de la théologie et de la psychologie*

*(suite)*

---

## VII. — VOCATION ET PSYCHOLOGIE.

La doctrine actuelle de la sainte Église sur la vocation au sacerdoce, c'est-à-dire sur la manière dont se manifeste à l'intéressé et extérieurement l'appel divin, peut se résumer ainsi : la vocation sacerdotale consiste essentiellement en deux points fondamentaux :

1° l'existence réelle, chez le candidat, des aptitudes nécessaires, parmi lesquelles l'intention droite, et par lesquelles Dieu *montre* son plan de l'appeler au sacerdoce;

2° l'appel de l'évêque du diocèse.

Nécessaires en toute profession, les aptitudes sont spécialement indispensables pour l'état ecclésiastique... En conséquence, les aptitudes exigées pour les fonctions sacerdotales constituent un signe de vocation et à ce point essentiel que, faute de le rencontrer dans un candidat au sacerdoce, et de manière plus ou moins notoire, il faut conclure avec certitude que tel candidat n'est pas élu.

Et contre ceci, le candidat ne peut pas alléguer, pour sa justification, son goût ou inclination pour le sacerdoce, son désir de devenir un saint, ou la conviction qu'il se sent appelé par Dieu. Le manque d'aptitudes est un signe clair et évident que Dieu ne l'appelle pas réellement. S'il l'appelait, il l'aurait doté du minimum d'aptitudes indispensables. Le *Code de Droit canonique* ordonne au prélat de ne conférer les ordres sacrés à quiconque, sans que s'appuyant sur des arguments positifs, il soit moralement certain que l'ordinand a l'idonéité canonique (can. 973, § 3).

D'où l'on peut conclure que, pour procéder d'une manière rationnelle et juste dans la solution du problème de la vocation, même au point de vue surnaturel, chacun doit étudier et rechercher auparavant

et avec le plus grand soin, ses dispositions, tendances et aptitudes. Et, puisque les unes et les autres sont phénomènes biologiques d'ordre naturel — comme la capacité de respirer, l'acuité visuelle, auditive, etc., — et, en grande partie, de nature psychique — rapidité de réaction, mémoire, attention, intelligence..., — son étude appartient aux sciences biologiques et, spécialement, à la psychologie expérimentale. A la biométrie et à la psychologie appartient donc, en grande partie, l'étude de la vocation, ou — ce qui revient au même — la vocation doit être étudiée au point de vue psychologique.

Vers ce but convergent de nombreux travaux et investigations auxquelles on procède aujourd'hui dans le vaste champ de la psychologie appliquée, désignée sous le nom de psychotechnique. Dans ce sens on travaille avec ardeur dans de nombreux instituts d'orientation professionnelle, créés dans tous les pays civilisés, et qui pour des raisons obvies tirées d'un humanisme intégral et du sens chrétien fondamental de la vie humaine, devraient plutôt s'appeler « instituts d'orientation *vocationnelle* », selon la formule que le professeur R. Buyse professe et réclame depuis bien des années [84].

Mais cette prétention d'étudier la vocation de chacun au point de vue psychologique, c'est-à-dire d'appliquer des méthodes scientifiques à la solution de ce problème, sera-t-elle légitime quand il s'agit, par exemple, de la vocation sacerdotale et religieuse ? Si les procédés de la psychotechnique sont aujourd'hui généralement acceptés, s'imposant d'eux-mêmes dans l'étude des différentes vocations profanes, seront-ils également acceptables pour le diagnostic d'une vocation si surnaturelle et divine comme le sacerdoce ?

Par d'autres mots : un institut d'orientation vocationnelle pourra-t-il aborder l'étude et faire le diagnostic d'une vocation sacerdotale ou religieuse ? Cette prétention n'a-t-elle même pas été condamnée par Pie XI dans l'encyclique *Rappresentanti in terra* qui, pour mieux faire ressortir la fausseté et les dangers du naturalisme pédagogique, n'hésite pas à écrire :

> Mais ce qu'il y a encore de pire, c'est la prétention fausse, irrespectueuse et dangereuse, autant qu'inutile, de vouloir soumettre à des recherches, expériences et jugements d'ordre naturel et profane, les faits

[84] Au Congrès catholique pour l'Enfance, à Rio de Janeiro, on a formulé le vœu que ce terme soit utilisé dans les milieux catholiques.

d'ordre surnaturel qui concernent l'éducation comme, par exemple, la vocation sacerdotale ou religieuse, et en général, les mystérieuses opérations de la Grâce, laquelle tout en élevant les forces naturelles, les excède, pourtant, infiniment, ne pouvant, d'aucune façon, être soumise aux lois physiques, puisque « l'Esprit souffle où Il veut » [85]...

Pour bien saisir la pensée de Pie XI, il nous semble que, dans la vocation sacerdotale ou religieuse, il faut distinguer deux ordres de faits, c'est-à-dire deux réalités de nature différente : l'une d'ordre naturel, constituée par les dispositions ou tendances naturelles et les aptitudes acquises; l'autre, d'ordre surnaturel — la grâce, qui élève et surnaturalise la première.

L'existence des dispositions ou tendances et des aptitudes doit être *vérifiée* dans chaque candidat, comme Pie XI lui-même le demande dans l'encyclique *Ad Catholici Sacerdotii* et le *Code de Droit canonique* l'impose (can. 1357, § 2) [86]. Mais la grâce, de par sa nature même, échappe à toute vérification humaine et naturelle.

Et c'est justement cette prétention de vouloir vérifier par des moyens naturels la réalité surnaturelle sous-jacente à toute vocation sacerdotale ou religieuse, que Pie XI condamne.

En effet, le grand pontife condamne « la prétention fausse, irrespectueuse et dangereuse, autant qu'inutile, de vouloir soumettre à des recherches, expériences et jugements d'ordre naturel et profane, *les faits d'ordre surnaturel* qui concernent l'éducation... » Mais Pie XI ne défend pas que l'on se serve des procédés scientifiques, là où l'on emploie le bon sens vulgaire, pour vérifier l'existence ou l'absence des « forces naturelles » que la grâce élève et surnaturalise, et qu'elle suppose toujours et ne remplace jamais.

Un institut d'orientation vocationnelle peut donc, et doit s'occuper de l'étude et faire le diagnostic de la réalité *naturelle* qui existe dans toute vocation sacerdotale ou religieuse, à la condition de considérer toujours ce travail comme incomplet, de par sa nature même. Il n'atteindra que l'une des deux réalités — l'humaine et vérifiable, — supposée et élevée par la deuxième — la grâce.

[Du reste,] la solution pratique, intégrale et parfaite du problème de la vocation, pour chaque individu, ne peut en aucune manière faire abstraction de l'aspect surnaturel de la vocation, c'est-à-dire, elle doit

[85] *A.A.S.*, 31 décembre 1929.
[86] Voir aussi can. 973, § 3.

tenir compte de la subordination de l'état ou profession à choisir à la fin surnaturelle de l'homme.

Ceci posé, l'étude scientifique des problèmes de la vocation peut et doit se faire d'un point de vue *complètement naturel*, mais *non nécessairement naturaliste*. En effet, c'est une chose, dans l'étude des aspects psychologiques du problème de la vocation de faire abstraction de son aspect surnaturel, et s'en est une autre, très différente, de le nier ou de le contredire.

Du reste, l'étude psychologique naturelle des problèmes de la vocation, loin de s'opposer ou de contredire la solution du problème de la vocation par rapport à la fin surnaturelle, est plutôt un pas obligatoire vers la solution intégrale de ce problème, et pour connaître la volonté de Dieu sur la vocation. Et celle-ci ne peut être seulement connue dans la plupart des cas que par l'étude des aptitudes et dispositions naturelles [87].

## VIII. — SIGNES POSITIFS ET NÉGATIFS DE LA VOCATION SACERDOTALE.

Pie XI n'a pas eu seulement le mérite d'établir la doctrine définitive sur la vocation au sacerdoce, mais il a rendu également un très grand service à tous ceux qui ont pour mission de diagnostiquer les vocations sacerdotales.

En nous donnant la définition négative et positive de la vocation sacerdotale, il a énuméré, en même temps, les signes qui permettent de la diagnostiquer et qui ne sont autre chose que l'absence ou la présence, chez le candidat, de certaines qualités ou aptitudes.

Cet ensemble de symptômes ou signes, qui permettent un tel diagnostic, sont clairement présentés dans l'encyclique *Ad Catholici Sacerdotii*, en deux grands groupes : signes positifs et signes négatifs.

Les SIGNES POSITIFS, par lesquels on peut diagnostiquer la vocation sacerdotale, c'est-à-dire par lesquels Dieu manifeste sa volonté d'appeler quelqu'un au sacerdoce, sont les suivants :

*a) l'intention droite*, qui conduit à désirer le sacerdoce uniquement pour servir Dieu et les âmes;

*b) les vertus nécessaires* au sacerdoce, ou acquises ou pour l'acquisition desquelles on doit travailler sérieusement, en particulier une solide piété, la modestie et une chasteté éprouvée;

*c) une connaissance suffisante* des sciences théologiques et profanes;

*d) les qualités physiques* (du corps) requises pour le sacerdoce;

[87] ESPASA, t. 69, art. *Vocación*, p. 859-860.

*e) la propension aux fonctions sacrées* et de *bonnes mœurs.*

Quant aux SIGNES NÉGATIFS, qui permettent de savoir si un candidat n'est pas appelé par Dieu, l'encyclique les énumère ainsi :

*a) le manque d'intention droite;*

*b) l'esprit habituel de désobéissance et d'indépendance;*

*c) peu d'inclination à la piété;*

*d) le vice de la paresse;*

*e) le manque de zèle pour les âmes;*

*f) une inclination spéciale à la sensualité* qu'une expérience prolongée a montrée invincible;

*g)* finalement, une telle incapacité pour les études que l'on prévoit qu'il ne pourra pas suivre un cours avec des résultats suffisants [88].

Déjà le père Manuel Bernardes se référait à ce manque d'intention droite en parlant de certaines vocations religieuses :

> ... Il y en a beaucoup qui entrent en religion, seulement parce que leurs parents, tuteurs ou famille... les y poussèrent...; d'autres seulement à cause de leur pauvreté, parce que dans cet état, ils espèrent trouver le suffisant pour se nourrir et se vêtir, et vivre à leur aise; d'autres seulement

[88] *Directorium Seminariorum*, p. 23-24. Nous donnons ici le texte latin de ce passage de l'encyclique *Ad Catholici Sacerdotii* :

« Neque is, qui prudenti vigilantique cura Seminario præest, quique concreditos sibi iuvenes, alium ex alio, studiosa sollicitudine prosequitur, eorumque mentis dotes impulsionesque diligenter rimatur, perdifficulter dispexerit atque compererit quisnam ex iis ad suscipiendum sacerdotium superno nutu advocetur. Quæ quidem ad sacra capessenda munia proclivis inclinatio, uti probe nostis, Venerabiles Fratres, potiusquam ex intimo conscientiæ invitamento sensuumque motu, quæ interdum deesse possunt, ex recta eorum propensione eruitur intentioneque mentis qui sacerdotio inhiant, cum iis corporis animique virtutum ornamentis conjuncta, quæ eosdem ad hoc officium amplectendum idoneos reddant.

« Qui ad sacrum huiusmodi institutum ea una nobilique de causa contendat, ut divino famulatui animarumque saluti se dedat, simulque et solidam pietatem et probatam vitæ castimoniam, et consentaneam, ut diximus, doctrinam assecutus sit vel assequi nitatur, is profecto, ut perspicuo patet, ad sacerdotale ministerium a Deo vocatur. At qui, contra, ab improvidis forsan parentibus compulsus, hoc idem eo consilio complecti velit, ut terrena, quæ captanda prospexerit, emolumenta ac commoda potiatur — quod quidem elapso tempore crebrius contingere poterat —; qui ab disciplina obtemperatione-que plerumque abhorreat, parum sit ad pietatem proclivis, nec satis laboris animarumque salutis studiosus; qui, peculiari modo, ad libidinis illecebras sese pronum impertiat, neque iam diu experiendo ostenderit illius dehonestamenta effugere posse; qui denique ad disciplinarum studia ita haud idoneus evadat, ut portendi liceat præscriptum eorum curriculum non posse eum, satis moderatoribus facientem, perficere; hi omnes ad sacrum hoc munus ineundem non nati aptique sunt: atque adeo si ab Seminarii ædibus opportuno tempore non arceantur, difficilius in posterum inde se abducere poterunt, ac forsitan, quamquam non divino instinctu neque sacerdotalis animi studio ducti, gravissimi tamen huius officii vinculis se obstringent » (*A.A.S.*, 2 janvier 1936).

pour briller dans les lettres, et arriver aux chaires les plus célèbres, sièges et prélatures et de là à la mitre; d'autres enfin (et ceux-ci sont le plus grand nombre) entrent sans se soucier d'autre chose que de considérer la vie religieuse comme un mode de faire sa vie, comme tant d'autres dans le monde [89].

Et le père António Vieira n'est pas moins expressif ni moins caustique :

Les misérables, qui n'abandonnent ni ne suivent, sont ceux qui se mettent en religion comme dans un emploi quelconque pour vivre. Se trouve-t-il dans le monde un jeune homme sans parents, déshérité de la fortune et plus encore de la nature, sans dispositions pour la carrière des armes, sans capacité pour étudier les lettres, sans talent, sans industrie pour gagner sa vie par quelque métier honnête : Que fait-il ? On entre dans un ordre religieux des moins austères, on se vêt, on mange, on chante, on cause, il ne paie pas la dîme, on n'est pas pris pour les combats à la frontière, on ne se soucie de rien et rien ne vous afflige; enfin, c'est un religieux de très bonne vie, non parce qu'il cherche une vie sainte, mais parce qu'il jouit des facilités de l'existence. Celui-là ni n'abandonne ni ne suit. Il n'abandonne pas parce qu'il n'a rien à abandonner; il ne suit pas, parce qu'il n'est pas venu pour suivre le Christ, il est venu pour vivre [90]...

Bien qu'il en coûte de le reconnaître, l'intention droite, qui porte à désirer le sacerdoce *uniquement* pour le service de Dieu et le salut des âmes, est aujourd'hui plus rare qu'on ne le pense ou qu'on ne le désirerait.

Peu nombreuses sont les familles, vraiment désintéressées, qui conduisent leurs fils au séminaire seulement, ou pour le moins principalement, avec des perspectives d'ordre surnaturel. Et nous ne serons pas accusés d'exagération en affirmant que la majorité des jeunes gens qui entrent dans nos séminaires sont loin d'y venir animés de cette intention droite. Derrière celle-ci se dissimule fréquemment — pour les uns en totalité, pour d'autres en partie — des perspectives variées d'avantages temporels et terrestres...

Ces différents signes positifs et négatifs, énumérés par Pie XI, se résument facilement dans ces quatre points : intention droite, vertus religieuses et morales, qualités physiques et aptitudes scolaires.

Disons quelques mots sur chacun de ces points.

89 *Excerptos da Nova Floresta*, Edit. Educ. Nac., 1942, p. 41-42.

90 Cité in *Excerptos da Nova Floresta*, p. 42-43.

Ces deux auteurs, l'un Jésuite, l'autre de l'Oratoire, sont deux classiques de la littérature portugaise du XVII^e siècle.

### A. L'intention droite.

Comme elle est définie dans l'encyclique même, l'intention droite est celle qui porte quelqu'un à aspirer « au sacerdoce uniquement dans le but de se consacrer au service de Dieu et au salut des âmes ».

Cette intention droite manquerait à « celui qui, [...] mu peut-être par des parents mal orientés, désirerait embrasser cet état dans la perspective d'avantages temporels et terrestres entrevus ou espérés dans le sacerdoce ».

Il est certain qu'au cours des études, l'intention doit aller en se purifiant de ces attaches intéressées et mesquines. Mais tous sentiront-ils la nécessité d'une telle purification d'ordre intérieur et pourront-ils tous la réaliser ? Quelques constatations, et non pas rares, faites *a posteriori*, permettent de nourrir quelques doutes à ce sujet.

Du reste, c'est un fait reconnu que, chez nous, la majorité des candidats aux séminaires provient des classes pauvres et à peine aisées. La classe moyenne en fournit moins, et rarissimes sont ceux provenant des classes supérieures. Les intentions véritablement droites seront d'autant plus rares et difficiles.

Dans son ouvrage déjà cité, le chanoine Boulard termine le chapitre consacré à l'étude de « l'origine sociale des aspirants au sacerdoce » en France par ces paroles qui ne laisseront pas de choquer beaucoup d'esprits :

> Une conclusion se dégage donc très nette, que nous livrerons brutalement. Un sacerdoce missionnaire attire les vocations généreuses et les couches sociales les plus évoluées. Un sacerdoce routinier et fonctionnaire risque d'être alourdi de vocations médiocres et d'attirer seulement les classes sociales qui font par lui leur ascension [91].

Bien que de caractère surnaturel, l'intention droite repose sur une base naturelle indispensable, sur laquelle il ne sera pas superflu d'attirer l'attention. Elle dépend directement de l'*affectivité oblative* de chacun. Et tous n'ont pas la même capacité à ce point de vue, comme du reste dans tous les autres domaines de la vie psychique.

> L'affectivité [selon E. Pichon] c'est la faculté d'avoir des sentiments; plaisir ou déplaisir, joie ou tristesse, haine ou aimance, honte ou triomphe, etc. C'est, par là même, essentiellement, la *possibilité* de s'intéresser aux choses et aux gens : sans elle, point d'intérêt; sans intérêt, point

91 F. Boulard, *Essor ou Déclin du Clergé français ?* p. 136.

> d'action ni d'effort de pensée... Les affects sont d'abord uniquement *captatifs*, c'est-à-dire engagent le sujet à s'agréger à lui-même ce vers quoi ils se portent, à se faire aimer plutôt qu'à aimer activement; au fur et à mesure du développement moral, une plus grande quantité d'affects devient disponible pour la voie *oblative*, c'est-à-dire pour porter le sujet à donner de lui-même à aimer véritablement, au sens le plus noble de ce terme [92].

Mais combien demeurent dans la première phase, la captative, à cause d'un retard ou d'un arrêt précoce dans leur développement moral, ne parvenant jamais ou arrivant à peine à l'affectivité oblative ! Bien qu'ils ne souffrent pas d'agénésie complète, comme l'idiot profond, il est légitime d'admettre qu'ils s'échelonnent à des niveaux plus ou moins inférieurs au point de vue de la richesse affective.

Et ceux-ci sont généralement incapables de l'acte surnaturel de l'intention droite exigé pour le sacerdoce. En effet, comment pourra-t-il désirer et vouloir le sacerdoce, uniquement pour se consacrer au service de Dieu et au salut des âmes, celui qui, par sa constitution, est incapable ou est très pauvre d'affectivité oblative ?

Si le sacerdoce est plus qu'un renoncement, s'il est au-dessus de tout une donation généreuse et complète, comment pourra-t-il le désirer d'une manière droite celui qui, par nature, n'est pas capable de se donner totalement ?

D'où la nécessité d'une étude soigneuse et continue de chaque séminariste sur cet aspect.

### B. Vertus religieuses et morales.

Nous avons synthétisé sous ce point les vertus énumérées par Pie XI : piété solide, modestie, chasteté éprouvée, propension aux fonctions sacrées, bonnes mœurs, esprit de soumission et amour du travail.

Ce n'est pas notre intention et tel n'est pas le but de notre travail, de nous arrêter sur chacune de ces vertus. Leur importance, leur nécessité et leur « pédagogie » sont suffisamment exposées dans de nombreux travaux sur l'éducation et la formation ecclésiastiques [93].

92 Ed. Pichon, *Le Développement psychique de l'Enfant et de l'Adolescent*, p. 23.

93 Parmi les ouvrages indiqués dans la *Bibliographie*, nous nous permettons de signaler les suivants : *Directorium Seminariorum*, pars V^a^, cap. IV et V : *De Formatione Seminaristarum*; docteur D. Laurentino Garcia, *El Aspirante al Sacerdocio y su Formación*; docteurs Biot et Galimard, *Guide médical des Vocations sacerdotales et religieuses*; Dubosq, *Mes Retraites avant les Etapes*; Lahitton, *La Vocation sacerdotale*, III^e^ partie; Quatember, *De Vocatione Sacerdotali.*

Qu'il nous soit plutôt permis de dire quelques mots au sujet d'un problème très important — déjà esquissé à l'alinéa antérieur — directement lié à quelques-unes de ces vertus, problème qui ne nous semble pas être toujours posé avec la clarté suffisante.

Ces vertus, bien que quelques-unes d'entre elles soient surnaturelles, supposent toutes une base naturelle suffisante, celle que le *Code de Droit canonique* appelle un « bon naturel », et qui n'est autre qu'une personnalité bien équilibrée.

Mais pour que la personnalité atteigne cet équilibre, il est nécessaire que l'individu se soit libéré des divers « complexes » qui se sont peut-être installés dans son psychisme; il est nécessaire qu'il ait résolu normalement tous ses « conflits » intérieurs, et qu'il ait pris conscience de tous ses « refoulements ». Travail qui n'est pas toujours facile de réaliser surtout en profondeur, malgré les précieux moyens dont dispose l'élève du séminaire, spécialement la confession fréquente et la direction spirituelle continue. Pour qu'un travail de cette nature soit solide et fécond, il importe que son orientation soit confiée à des confesseurs et directeurs spirituels choisis et dûment préparés. Tous les prêtres — et ceci soit dit sans dépréciation d'aucun d'eux — ne peuvent confesser et diriger les séminaristes.

Les paroles que Ed. Pichon écrivait à propos des confesseurs d'enfants concordent parfaitement avec ce que nous venons de dire :

> Il n'est pas douteux que la religion chrétienne ne puisse fournir un excellent appui pour la constitution de la conscience morale. Mais ici un nouveau danger survient, pour des familles catholiques très pratiquantes : la valeur et surtout la compétence du confesseur ou du directeur de conscience. Je sais quelle aide précieuse on rencontre chez maints prêtres intelligents et instruits des questions psychopedeutiques; mais je sais aussi les dommages que tel confesseur maladroit peut faire dans le psychisme d'un enfant. Aussi peut-on poser respectueusement à l'Église la question que voici : n'y aurait-il pas lieu de réserver la confession et la direction spirituelle des enfants à des prêtres spécialisés [94] ?

D'autre part, et sans tomber dans les exagérations de S. Freud, il ne faut pas avoir crainte de reconnaître combien la formation de certains « complexes » et « refoulements » est directement en rapport et en dépendance de la vie sexuelle. D'où la nécessité impérieuse d'une

[94] Ed. Pichon, *op. cit.*, p. 164.

prudente et opportune « initiation » dans ce chapitre, aussi bien qu'une saine orientation pour tout ce qui s'y réfère [95].

En outre, il importe que, avant l'ordination, on expose avec toute la clarté et l'objectivité voulue aux jeunes ordinands la nature et la portée des droits légitimes auxquels ils renoncent en acceptant généreusement l'invitation au sacerdoce [96].

En particulier, il faut leur faire comprendre que le renoncement à la constitution de la famille ne signifie pas une mutilation de la personnalité ou un obstacle à son complet épanouissement. La loi psychologique est suffisamment connue, selon laquelle la personnalité ne se développe pleinement que dans la mesure où l'individu sort de son égotisme pour se donner, en se renonçant, à autrui. L'amour, qui doit présider à la constitution de toute famille, quand il est vraiment et pleinement humain, conduit les époux, sans qu'ils y pensent, à sortir de la tour d'ivoire de leur égotisme, pour se donner mutuellement dans une donation qui inconsciemment leur procure un complet épanouissement de la personnalité. Mais celui qui, pour quelque motif, n'a pas constitué une famille, court le risque, faute d'avoir rencontré l'occasion de se donner, de demeurer pour toujours renfermé dans son for intérieur et de ne pas arriver à sentir la nécessité de cette donation. La personnalité dans ce cas n'aura pas ce complet épanouissement, mais se cristallisera dans l'égoïsme anti-social de certains célibataires, bien près de l'égotisme infantile, incapable de se mettre au point de vue d'autrui.

Il est nécessaire de faire comprendre cette doctrine aux jeunes ordinands, afin qu'ils voient dans le sacerdoce, non seulement un renoncement, mais une *donation*. Celui qui se fixerait dans le renoncement imposé par le célibat ecclésiastique et qui s'en contenterait, s'y soumettant plus par voie de « refoulement » que d'acceptation pleinement consciente et ne se donnerait pas généreusement au Christ et aux âmes, courrait le grave risque non seulement de ne trouver aucune

[95] Sur ce sujet voir spécialement : Fr. W. Fœrster, *Morale sexuelle et Pédagogie sexuelle*; M. Rigaux, s.j., *La Formation à la Pureté*, 2 vol.; P. Dufoyer, *L'Initiation des Enfants à la Vie.*

[96] Ce sujet est bien exposé dans l'ouvrage cité ci-dessus, *Guide médical des Vocations sacerdotales et religieuses*, p. 221-245.

satisfaction dans le sacerdoce, mais aussi de voir son égoïsme exacerbé parfois au point de tomber dans certaines psycho-névroses.

Seule une donation complète au service de Dieu et des âmes permettra au prêtre de trouver une compensation « sublimée » du renoncement à la constitution de la famille et le parfait épanouissement de sa personnalité. Faire ce renoncement, sans cette donation, c'est se condamner par avance à un sacerdoce routinier et fonctionnaire.

La personnalité n'est donc pas mutilée par le sacerdoce entièrement compris et accepté, mais elle se réalise pleinement et se perfectionne sur un plan supérieur, se « sublimant » dans l'amour du Christ.

Entrer consciencieusement dans le sacerdoce, ce n'est pas renoncer à l'amour en le refoulant. Mais c'est s'élever à un plan supérieur, où l'amour s'épanouit et se « sublime » devant des horizons plus vastes.

Mais, de cette ascension et de cette sublimation bien peu d'êtres humains sont capables [97] !

### C. Qualités physiques.

Dans l'exhortation *Menti nostræ*, déjà citée, Pie XII appelle l'attention des évêques d'une manière spéciale sur ce point, quand il écrit :

> Vous connaissez bien, Vénérables Frères, les aptitudes intellectuelles et morales que l'Église exige en cette matière des jeunes qui aspirent au sacerdoce, et il est superflu de nous attarder à exposer ces choses et leurs raisons. Nous croyons plus utile d'attirer, par contre, votre attention pour que vous examiniez avec prudence et avec soin les aptitudes physiques de ceux qui veulent recevoir les Saints Ordres. Cela, parce que la dernière guerre a laissé des traces et des troubles nombreux dans la génération montante. Qu'on examine donc sur ce point, avec un soin particulier, les candidats de cet âge, en recourant, si besoin est, au jugement d'un médecin estimé [98] !

En effet, il faut avoir bien présent, en premier lieu, que

> [...] le séminaire n'est pas un hôpital, ni une maison de convalescence, et si on peut et doit avoir soin de malades occasionnels, on ne peut pas et on ne doit pas recevoir ou conserver ceux qui ont besoin de continuelles exceptions de l'horaire et du règlement..., ce qui est absolument incompatible avec la vie ordonnée de la discipline cléricale. Ceux donc qui, à

[97] Les saints ont réalisé pleinement cette ascension sous l'action de la grâce, à laquelle ils ont été les plus fidèles, et grâce aussi à la richesse affective dont ils disposaient. Que l'on parcoure l'Agiologe, et on verra toujours que tous les saints étaient riches d'affectivité oblative. On n'en trouvera pas un seul souffrant d'agénésie affective ou dont l'affectivité se soit cristallisée dans le stade captatif.

[98] *A.A.S.*, 2 octobre 1950.

> cause d'indispositions physiques quasi habituelles, ne peuvent suivre la communauté ni faire ses exercices, ou s'adapter à la vie qui se mène au séminaire, ne doivent pas être admis ou, une fois admis, doivent être renvoyés. Le bien du séminaire et celui des individus eux-mêmes et un certain respect de la communauté l'exigent [99].

En second lieu, l'étude de ces qualités physiques est d'autant plus importante et indispensable qu'il est certain qu'elles sont directement en relation et en dépendance étroite avec un sain équilibre de la personnalité, dont nous venons de parler.

Deux œuvres importantes, déjà publiées depuis la guerre, apportèrent une contribution appréciable, en même temps qu'elles tracèrent l'orientation pratique à donner à une pareille étude. Nous voulons nous rapporter à l'œuvre du docteur G. Géraud, directeur du grand séminaire de Lyon, *Contre-Indications médicales à l'Orientation vers le Clergé,* et à l'œuvre non moins précieuse des docteurs R. Biot et P. Galimard, *Guide médical des Vocations sacerdotales et religieuses.*

Dans l'un et l'autre ouvrage, les auteurs insistent sur la nécessité d'un examen sérieux de chaque candidat, spécialement sur l'hérédité tuberculeuse (prédisposition), alcoolique, syphilitique et nerveuse, ainsi que sur les troubles neuro-psychiatriques, afin d'éliminer non seulement certains hyperémotifs, mais aussi le psychasthénique, l'hypocondriaque, le pervers (perversion constitutionnelle ou acquise), le paranoïaque, le mythomane, l'instable, le cyclothymique et le schizoïde accentués, l'épileptoïde, etc.

Cette étude faite — *grosso modo* — dès l'entrée au séminaire et graduellement poursuivie ensuite, ne peut et ne doit pas être faite seulement par le médecin. Selon les docteurs Biot et Galimard, il est indispensable qu'elle « soit le fruit d'une collaboration étroite entre le directeur du séminaire et le médecin [100] ».

Et ceci, parce qu'une bonne partie de ces anomalies se révèlent non par le moyen de manifestations graves et claires, mais à travers de petits riens de la conduite quotidienne.

> En observant le comportement du psychopathe [dit le professeur Dr Vítor Fontes], de l'enfant en phase de réaction affective inadaptée, nous ne rencontrons pas ce que nous pourrions appeler un *grand symptôme.* L'inadaptation ou la psychopathie se vérifie par un ensemble

99 MICHELETTI, *Pedagogia Ecclesiastica,* p. 384-385.
100 *Op. cit.,* p. 153.

de « petites choses », de petites réactions, de petits actes et attitudes qui, examinés isolément un à un, se différencient peu du comportement de l'enfant normal. Le psychopathe, dans ses jeux avec ses compagnons, a un comportement très semblable au normal en diverses parties de son jeu; mais voilà que subitement, une attitude illogique, étrange, une agression hors de propos, une inhibition qui va au-delà de la vulgaire timidité enfantine, une crainte ou une colère poussées au paroxysme, etc., se manifestent. Ce sont en vérité de petits symptômes que les psychologues appellent les *micro-symptômes* [101].

C'est pourquoi, comme le note très bien le docteur Géraud, « ce sont très souvent le professeur de petit séminaire, le directeur de grand séminaire qui, mieux que le médecin, pourront en déceler les manifestations. Alertés, ils passeront la main au psychiatre [102]. »

Mais pour que les professeurs et supérieurs des séminaires puissent faire cette observation consciencieusement, objectivement et systématiquement, ils doivent avoir une sérieuse préparation nécessaire. Et celle-ci ne s'improvise pas.

### D. Aptitudes scolaires.

Nous avons condensé dans cette expression deux catégories d'aptitudes : les aptitudes mentales proprement dites, indispensables pour un rendement scolaire minimum, et les connaissances scolaires suffisantes et nécessaires pour le sacerdoce. Cette distinction est faite par Pie XI lui-même.

En effet, en énumérant les signes positifs de vocation sacerdotale, il parle de « science suffisante » qui, comme il l'avait déjà expliqué dans la même encyclique, doit consister spécialement en « une solide formation dans les études classiques », dans la philosophie scolastique, qui « n'est pas seulement nécessaire pour approfondir le dogme, mais garantit efficacement contre les erreurs modernes quelles qu'elles soient »; et finalement, « le prêtre doit posséder parfaitement la doctrine de la foi et de la morale catholique, il doit savoir la présenter, il doit savoir donner la raison des dogmes, des lois, du culte, de l'Église, dont il est le ministre ».

D'autre part, dans l'énumération des signes négatifs qui contre-indiquent l'admission de l'un ou l'autre candidat aux séminaires,

[101] *Estado actual da terapeutica psiquiátrica infantil*, dans *A Criança Portuguesa*, Ano X, 1949-1950, p. 72.
[102] *Op. cit.*, p. 200.

Pie XI parle « du manque d'idonéité ou capacité pour les études, de sorte que l'on puisse prévoir qu'il ne lui sera pas possible de suivre les cours prescrits avec un profit suffisant ».

Dans le premier cas — appréciation de la science suffisante, — il s'agit d'un problème d'ordre pédagogique dont la solution est donnée par les résultats des examens habituels, auxquels chaque candidat ou ordinand est soumis au cours de ses études. Dans le second cas — évaluer le manque d'idonéité pour les études, — nous sommes devant un problème de nature psychologique, dont la solution ne pourra être donnée avec entière satisfaction que par la psychologie.

En vérité, en énonçant ce second problème, Pie XI fait sentir la nécessité d'un *diagnostic* sûr au sujet de l'idonéité pour les études, principalement en ce qui concerne les aptitudes mentales, et d'un *prognostic* au sujet du rendement futur de celles-ci au point de vue scolaire, de manière que l'on puisse prévoir si le candidat pourra « suivre avec profit suffisant les cours prescrits ».

Plus loin, nous aurons l'occasion de parler des critères qui serviront à établir ce diagnostic des aptitudes mentales et du degré d'approximation du prognostic au sujet du rendement scolaire de chaque enfant.

Limitons-nous, pour le moment, à noter que le rendement scolaire ne dépend pas seulement de la capacité ou degré d'intelligence de chacun. Bien que l'influence de celle-ci soit primordiale, il y a cependant une multiplicité d'autres facteurs qui renforcent notablement ou inhibent parfois complètement le rendement scolaire.

Entre ces facteurs, on peut compter certaines particularités du caractère de l'enfant, comme l'exactitude, l'esprit d'ordre, la capacité de s'appliquer au travail avec régularité et de l'organiser, le sentiment du devoir...; son état de santé : une santé précaire ou épuisement physique causé par une alimentation insuffisante, diverses perturbations de l'organisme qui rendent difficile le moindre effort et empêchent l'enfant de se tenir tranquille dans les classes, certains défauts physiques comme vision ou audition faibles, une prononciation défectueuse, des mouvements gauches...; les conditions de sa vie familiale : alimentation insuffisante, sommeil dans des conditions anti-hygiéniques, manque de place et de tranquillité pour étudier, manque de livres, de cahiers, de

vêtements appropriés, et surtout les nombreuses perturbations psychiques causées par la vie de famille, comme parfois la marâtre remplaçant la mère perdue, les discordes entre les parents, l'indifférence affective envers l'enfant, les réactions d'opposition de celui-ci envers un membre quelconque de la famille, ou en relation à l'école, aux professeurs, etc.

Tous ces facteurs s'accumulent et se combinent de différentes manières, au point que l'enfant est incapable de les dominer et de les surmonter.

Telles sont les conclusions qui découlent des différentes recherches expérimentales menées soit aux États-Unis, soit dans les différents pays de notre vieille Europe, en vue d'étudier les relations entre les connaissances scolaires des enfants et leur intelligence. Citons, en particulier, les recherches faites dans les écoles primaires de Varsovie, de 1930 à 1933, par Marie Kaczynska [103], qui trouva une grande concordance entre l'intelligence des enfants et leurs résultats scolaires, et également une certaine corrélation de ceux-ci avec d'autres facteurs, comme les conditions de vie familiale et l'état de santé.

Chez nous, Faria de Vasconcelos, se référant à ce sujet, écrivit dans la ligne de A. Binet : « L'aptitude scolaire comporte quelque chose de plus que l'intelligence; des qualités qui dépendent surtout de l'attention sont nécessaires pour le bon succès des études; par exemple, une certaine docilité, une régularité d'habitudes et surtout la continuité de l'effort [104]. »

Il n'est donc pas si facile de réaliser les désirs exprimés par Pie XI dans l'encyclique à laquelle nous venons de nous référer : diagnostiquer la capacité mentale de chaque candidat de manière à formuler un prognostic de son futur rendement scolaire.

Un tel diagnostic doit reposer sur une étude attentive, non seulement des fonctions mentales, mais également des multiples facteurs qui, plus ou moins, influencent le rendement scolaire des candidats.

C'est un véritable examen de la personnalité qui s'impose.

### E. Idonéité canonique et personnalité.

Or, cette étude de la personnalité est bien plus complexe qu'il n'apparaît à première vue.

103 Maria Kaczinska, *Succès scolaire et Intelligence.*
104 Faria de Vasconcelos, *Liçôes de Pedologia e Pedagogia Experim.*, p. 247.

Rappelons-nous, avant tout, qu'une personnalité, à un moment donné, est une résultante de son passé, qu'elle contient tout ce passé.

> Vouloir comprendre un état psychologique actuel sans recourir au passé est aussi illusoire en psychologie qu'en politique; l'étude du comportement est celle du développement; c'est une faute de considérer isolément les fonctions perceptives, attention, mémoire, elles ne sont que différents aspects de la réalité totale; pour connaître la psychologie d'un adulte de quarante ans, qu'on ne se demande pas : est-il savant, est-il mal équilibré, mais comment a-t-il pu devenir l'un et l'autre [105] ?

Et cela parce que l'être humain est un être en croissance, en développement progressif. Nous ne pourrons le connaître qu'en étudiant son évolution et les différentes phases de celle-ci. Pour cela, selon A. Fauville, « la psychologie doit être génétique [106] ». Et F. Goodenough a eu raison de la définir comme « l'étude du développement humain [107] ».

Charlotte Buhler, au congrès international de Copenhague, en 1930, employant une formule heureuse, déclare : « La vie psychologique est à étudier dans son ensemble comme un tout...; la psychologie est à étudier non seulement en coupe transversale dans l'ensemble de la totalité actuelle, mais aussi en coupe longitudinale dans toute la suite du passé [108]. »

Il faut donc conclure avec J. de La Vaissière que « toute explication psychologique est incomplète qui ne tient pas compte du tout présent et passé, même dans les cas, en apparence, les plus simples [109] ».

Ceci veut dire que, pour procéder à l'étude de la personnalité de tel ou tel candidat au sacerdoce, il ne suffit pas de l'observer dans sa conduite actuelle au séminaire ou de le soumettre à de nombreuses et diverses épreuves psychologiques. Pour employer l'expression heureuse de Ch. Buhler, cette étude en « coupe transversale » serait nécessaire, mais insuffisante. Pour bien comprendre cette conduite actuelle et obtenir une explication satisfaisante de ses différents aspects, il est nécessaire de faire l'anamnèse psychique du candidat à l'étude, c'est-à-dire de le suivre et de l'étudier à travers tout son passé, en l'accompa-

105 Fl. Goodenough, *The Development of Human Behavior*, p. 92-104, cité par J. de La Vaissière, *Eléments de Psychologie expérimentale*, II, p. 41-42.
106 A. Fauville, *Eléments de Psychologie de l'Enfant et de l'Adolescent*, p. 23.
107 Cité par A. Fauville, *op. cit.*, p. 23.
108 Cité par J. de La Vaissière, *op. cit.*, p. 41.
109 J. de La Vaissière, *op. cit.*, p. 47.

gnant dans les différentes phases de son développement, de sa croissance. On obtiendra ainsi une « coupe longitudinale » de la personnalité dans laquelle on pourra observer non seulement des *constantes déterminées*, effets de facteurs constitutifs ou héréditaires, mais aussi l'influence, plus ou moins profonde, d'autres facteurs de grande importance, comme le milieu familial, scolaire, etc.

Pour connaître une personnalité il ne suffit pas de connaître ce qu'elle est dans le présent. Ou mieux : pour connaître et expliquer ce qu'elle est aujourd'hui, il est nécessaire de connaître ce qu'elle a été hier.

« La vie est un processus d'intégration dont la conduite n'est qu'une expression momentanée [110]. »

Pour cela, pour une connaissance aussi approximative que possible de la personnalité du candidat au séminaire ou de l'ordinand, il est indispensable de réunir le plus grand nombre de données sur son hérédité, son ambiance familiale, son enfance, sa vie scolaire, etc.

Si l'on ne connaît pas encore tout de l'*hérédité* humaine, si nous ne pouvons énoncer et formuler rigoureusement ses lois, comme celles de Mendel pour les végétaux et les animaux, nous savons cependant qu'elle existe comme une force puissante, bien que non unique, pour la formation d'un nouvel être. Les auteurs modernes attribuent à l'hérédité cinq dixièmes de la personnalité.

Mais il faut aussi prendre en considération les facteurs de l'*environnement*. Aussi « dès les temps anciens, on a reconnu que l'influence psychologique du milieu sur la conduite et le développement de l'enfant est de très grande importance. Réellement, tous les aspects de la conduite infantile — conduite instinctive et volontaire, jeu, émotion, langage, expression — sont déterminés par le milieu ambiant [111]. »

Quelques auteurs, comme Watson et Adler, exagérèrent l'influence du milieu, lui attribuant une telle prépondérance que les facteurs héréditaires étaient pratiquement réduits à zéro.

Il est certain que les influences de l'hérédité et du milieu sont très complexes et difficiles à distinguer. Les deux sont importantes et décisives. Parfois, il est impossible, dans chaque cas, devant tel ou tel

110 H. H. Anderson, *op. cit.*, p. 15.
111 Kurt Lewin, *Fuerzas del Ambiente*, dans K. Murchisson, *Manual de Psicologia del Niño*, p. 735 (trad. espagn.).

enfant, de séparer ce qui est dû à l'hérédité de ce qui est dû au milieu. Mais on reconnaîtra toujours et en toute évidence qu'il y a là une influence héréditaire importante et une action du milieu non moins considérable.

D'autre part, l'enfant ne peut pas être étudié d'une manière isolée, comme un phénomène chimique quelconque; mais comme un être progressif, en croissance, situé dans tel milieu, milieu que l'enfant modifie et par lequel il est modifié. L'enfant est une fraction du milieu dans lequel il se trouve et de celui par lequel il a passé. L'enfant ne peut être réellement compris qu'en relation active avec ce milieu [112].

Par ce terme de milieu, nous désignons toutes les personnes, choses, circonstances qui affectent en quelque manière la vie de l'enfant : les parents, la famille, l'école, les compagnons, les voisins, les jeux, le climat. Et leurs influences affectent continuellement l'activité mentale, physique et affective de l'enfant.

Et ainsi, comme il est non pas un être statique, mais progressif, en croissance continue, le milieu lui non plus n'est pas statique, mais il se modifie à tout moment et est également modifié par l'enfant lui-même. C'est ce qu'on appelle l'*interaction* individualité-ambiance : l'enfant est affecté profondément par le milieu, lequel à son tour est affecté par l'enfant. Chacun d'eux est influencé et modifié par l'autre, à travers une succession de réactions réciproques.

Il n'y a donc rien de statique, quand il est question de l'enfant dans son milieu, ce sont deux activités qui opèrent et réagissent constamment l'une sur l'autre. D'où l'on conclut qu'il est nécessaire de connaître, aussi parfaitement que possible, l'enfant et le milieu dans lequel il a vécu et doit vivre, et leurs influences mutuelles ou interactions.

Il faut apporter, en particulier, une attention toute spéciale au *milieu familial* dans lequel l'enfant est né et a grandi, dont l'importance est décisive dans la formation de sa personnalité, surtout à cause des facteurs nombreux d'ordre affectif et social.

Il faut toujours avoir présent ce qu'Édouard Pichon appelle la *loi essentielle*, qui régit et domine le milieu familial, ce qu'il énonce de cette manière :

112 H. H. Anderson, *op. cit.*, p. 15.

L'enfant ne se développe psychiquement de façon parfaite que dans un ménage légitime, uni par un solide amour, formant vis-à-vis de sa progéniture un bloc indissoluble, et dont les deux éléments formateurs aient la bonne fortune de vivre jusqu'à ce que l'enfant considéré soit devenu adulte. De plus, il est souhaitable que l'enfant ne soit pas unique.

Et le même auteur ajoute :

La désunion du ménage des parents, leur veuvage, leur divorce, leur remariage, leur inconduite, leur état de concubinat et la bâtardise du sujet lui-même sont, l'expérience le montre, autant de facteurs dangereux pour l'équilibre psychique et le bonheur du sujet. Cette notion, qui est une des plus solides acquisitions scientifiques de notre spécialité, est d'une importance capitale [113].

Les études de Healy et de Burt, sur les enfants délinquants, montrent que « les conditions défectueuses de la vie familiale apparaissent comme un des facteurs des plus importants de la criminalité enfantine [114] ».

Et les docteurs Heuyer et Menut, après avoir analysé respectivement 400 et 839 cas d'enfants délinquants, conclurent que 60 à 65 % des enfants conduits au tribunal viennent de foyers défaits par la mort ou la maladie, mais principalement par le divorce et la séparation [115].

Ceci montre l'importance du milieu familial et, donc, le soin spécial qu'il faut apporter à son étude quand il s'agit de candidats au séminaire. Et il faut l'étudier, non seulement dans sa constitution normale et sa stabilité affective, mais aussi au point de vue de l'ambiance religieuse offerte à l'enfant dès qu'il est tout petit.

Il est spécialement important qu'en découvrant graduellement, au sein de la famille, le monde qui l'entoure, le petit enfant prenne conscience, non pas d'un monde laïc, sans Dieu, mais d'un monde où Dieu a sa place, comme le fait très bien remarquer le père Rimaud :

Un des travaux essentiels de ce tout premier âge, c'est de découvrir ce monde familier, fait de choses, fait d'animaux..., des plantes, des jardins; et ce monde est un monde où il y a un ordre. De là, qu'allons-nous conclure ? Une chose essentielle, à savoir : que l'éducation est totalement différente du point de vue spirituel si, dans ce monde familier, dès le début, Dieu a sa place ou ne l'a pas. C'est tout, mais c'est capital. Cela change tout ! S'être éveillé à un monde où Dieu était présent, ou à un monde où Dieu n'était présent, où il a fallu le remettre du dehors...

113 Ed. Pichon, *op. cit.*, p. 23.

114 A. Fauville, *Etude scientifique des Enfants délinquants* (cours policopié), p. 31-34.

115 Dr G. C. Menut, *La Dissociation familiale et les Troubles du Caractère chez l'Enfant*, p. 7 et 101.

> Que dans le monde que l'enfant découvre, Dieu soit à sa place, et la religion chrétienne, pour que l'enfant s'éveille dans un monde chrétien. Qu'il soit tout naturel pour lui que le monde soit chrétien : qu'il n'ait pas à faire rentrer Dieu dans un monde qui lui était étranger [116].

En général, c'est seulement dans la famille véritablement chrétienne, où l'enfant « boit la religion avec le lait », que la vocation authentique au sacerdoce pourra se développer.

> Les prêtres ne se recrutent pas comme se recrutent les diverses vocations de la vie sociale; la vocation est une grâce de Dieu... Mais pour que le germe de cette vocation puisse se développer normalement, il faut un milieu approprié. Selon les voies ordinaires de la Providence, la famille chrétienne est ce milieu... La famille chrétienne est le premier séminaire où s'épanouit la flamme de la vocation sacerdotale [117].

## IX. — LES TROIS PHASES DE LA VOCATION AU SACERDOCE.

La conclusion de tout ce que nous avons dit est que la vocation divine au sacerdoce se révèle et se manifeste par la présence de certaines dispositions ou aptitudes chez le candidat. D'accord avec Christiaens, il est indispensable de distinguer les *dispositions* organiques et naturelles des *aptitudes* qui sont le résultat de leur exercice et, donc, acquises. Ceci nous amène à distinguer trois phases, ou si on le préfère trois étapes, dans la vocation sacerdotale :

1° la phase de la vocation-disposition (ou vocation-tendance) ;

2° la phase de la vocation-formation (ou vocation-développement) ;

3° la phase de la vocation-aptitudes (ou vocation-capacité, avec des qualités).

Et ceci parce que « l'aptitude qui est demandée est évidemment toute différente selon qu'on la considère en quelqu'un dont l'éducation commence ou chez celui qui se dispose à se présenter prochainement aux ordres ou à la profession. Dans le premier cas, l'aptitude n'est qu'un germe; elle peut même faire défaut, pourvu que l'on ait l'espérance de pouvoir y remédier progressivement. Dans le second cas, elle doit avoir le développement suffisant que requiert la prochaine ordination ou la profession religieuse [118]. »

116 R.P. Rimaud, *Les conséquences de la psychologie des enfants avant l'âge de la raison pour leur formation religieuse*, dans *Documentation catéchistique*, n° 7, avril 1950, p. 25-29.

117 Mgr Carton de Wiart, *Le Prêtre*, dans *Les Professions dirigeantes et leur Rôle social*, cité par G. Thils et J. Laloup, *Jeunesse et Sacerdoce*, p. 39.

118 F. Mugnier, *Petit Manuel de la Vocation*, p. 43.

C'est-à-dire que chez le jeune garçon aspirant à la première année du séminaire, il ne faudra exiger que « la vocation-disposition », c'est-à-dire un ensemble de *dispositions* d'ordre spirituel, moral, mental, scolaire et physique, qui donnent des espérances fondées de les voir se développer.

Pour le séminariste, durant les années préparatoires, il faudra exiger graduellement « la vocation-développement », soit l'exercice et le développement actif de ces dispositions spirituelles, morales, mentales, scolaires et physiques, de manière à les transformer en de véritables aptitudes.

Pour l'élève de théologie, prêt à commencer à recevoir les ordres, il faudra exiger la « vocation-aptitude » ou *capacités* réelles :

1° un ensemble d'aptitudes ou qualités *spirituelles*, qui le caractérisent comme l'*homme de Dieu* au milieu des hommes de la terre [119]; une foi ardente et vive, une vie de prière et d'union avec Dieu, un esprit de sacrifice et d'oubli de soi, pour se dévouer davantage et mieux au service de l'Église et des âmes;

2° des aptitudes ou qualités *morales*, suffisamment éprouvées, qui soient une garantie certaine que l'ordinand sera capable de prendre sur soi toutes les responsabilités du sacerdoce;

3° un minimum d'aptitudes *mentales*, nécessaires et indispensables à celui qui, comme le prêtre, sera demain le chef de la paroisse, le conseiller et le guide de tous au confessionnal et en dehors de celui-ci;

4° un minimum d'aptitudes *scolaires*, c'est-à-dire la science et la culture que l'Église et la société exigent du prêtre;

5° finalement un ensemble de qualités physiques, comme la santé, l'absence de défauts physiques notoires, etc.

Et en distinguant ces trois phases dans la vocation sacerdotale, nous ne faisons aucune innovation. Il s'agit seulement de vérifier la base psychologique des canons 1353, 1357, § 2 et 973, § 3 [120].

119 Mgr Avelino Gonçalves, *Homens de Deus*.

120 Can. 1353 : « Dent operam sacerdotes, præsertim parochi, ut pueros, qui indicia præbeant ecclesiasticæ vocationis, peculiaribus curis a sæculi contagiis arceant, ad pietatem informent, primis litterarum studiis imbuant divinæque in eis vocationis germen foveant. »

Can. 1357, § 2 : « Potissimum studeat Episcopus frequenter Seminarium ipse per se visitare, in institutionem quæ alumnis traditur sive litterariam et scientificam sive ecclesiasticam sedulo vigilare, et de alumnorum indole, pietate, vocatione ac *profectu* pleniorem sibi comparare notitiam, maxime occasione sacrarum ordinationum. »

Le premier, se référant aux plus petits — *pueros* — à admettre au petit séminaire, parle des *germes* de vocation, c'est-à-dire un ensemble de qualités naturelles et surnaturelles qui constituent la vocation appelée « initiale » ou de l'enfance; le second parle de la vocation dans son développement, tandis que le troisième suppose ce développement suffisamment complet, le désignant du nom générique d'« idonéité canonique », nécessaire à l'ordination.

Et ainsi la sainte Église désire :

1° que les petits, qui donnent des indices de vocation ecclésiastique, s'orientent vers l'autel (can. 1353);

2° que, pour cultiver en eux, exercer et développer ces indices ou germes ou dispositions, ils soient écartés avec un soin spécial des périls du monde, exercés à la piété, instruits dans les lettres, cultivant en eux le germe de la vocation divine (can. 1357, § 2);

3° qu'à cette fin, il existe au moins dans les grands diocèses, deux séminaires : le petit pour les premières années, et le grand pour les élèves de philosophie et de théologie (can. 1354, § 1 et § 2).

## X. — NÉCESSITÉ D'UNE SÉLECTION DES VOCATIONS AU SACERDOCE.

Du canon 1353, déjà cité, il apparaît que la première et grande étude de la vocation au sacerdoce doit être faite non pas au grand séminaire, mais à l'entrée du petit séminaire.

> Le choix des candidats au sacerdoce, que le *Code de Droit canonique* (Can. 1353) confie et recommande beaucoup aux pasteurs des âmes, doit être le souci particulier de tous les prêtres... Cette sélection éclairée et prudente des candidats doit se faire toujours et partout; pas seulement parmi les jeunes qui sont déjà au séminaire, mais aussi parmi ceux qui font leurs études dans les écoles de grammaire, et tout particulièrement parmi ceux qui prêtent leur aide aux diverses branches et entreprises de l'apostolat catholique... Il est cependant toujours nécessaire d'examiner avec soin chaque candidat au sacerdoce et de s'inquiéter surtout dans quel esprit et pour quelles raisons il a formé ce projet. En particulier, quand il s'agit d'enfants, il importe d'examiner avec soin s'ils sont doués des

Can. 973, § 3 : « Episcopus sacros ordines nemini conferat quin ex positivis argumentis moraliter certus sit de eius canonica idoneitate. »

Can. 1354, § 1 : « Unaquæque diœcesis in loco convenienti ab episcopo electo Seminarium seu collegium habeat in quo, pro modo facultatum et diœcesis amplitudine, certus adolescentium numerus ad statum clericalem instituatur. »

§ 2 : « Curandum ut in maioribus præsertim diœcesibus bina constituantur Seminaria, minus, scilicet, pro pueris litterarum scientia imbuendis, maius pro alumnis philosophiæ ac theologiæ vacantibus. »

qualités physiques et morales nécessaires et s'ils aspirent au sacerdoce uniquement pour la dignité de cet état et pour leur propre bien spirituel et celui du prochain [121].

A la vérité, si le but des séminaires est de procurer le développement des *germes* de la vocation, il est indispensable que l'existence de ceux-ci soit vérifiée au moment de l'admission.

Le canon 1363, § 1, dit : « Que ne soient pas admis au séminaire par l'ordinaire que les fils légitimes dont le caractère et la volonté donnent des espérances de les voir profiter avec fruit dans les séminaires ecclésiastiques. »

Le *Règlement disciplinaire des Séminaires d'Espagne* appelle ce canon, « la norme fondamentale » des séminaires, « parce que de son accomplissement fidèle dépendent en grande partie l'efflorescence du séminaire dans la discipline et la prospérité spirituelle du diocèse [122] ».

Saint Charles Borromée recommande que l'on apporte le plus grand soin à ne recevoir uniquement que les personnes idoines.

A son tour, la Sacrée Congrégation des Séminaires insiste dans la lettre du 26 août 1928 aux évêques d'Italie :

> Avant tout, il est nécessaire de procéder à un choix diligent et consciencieux entre ceux qui peuvent être admis au séminaire...

Et elle continue, faisant siennes ces paroles de saint Alphonse :

> Surtout que l'évêque ne cherche pas à admettre au séminaire et qu'il s'efforce d'en renvoyer les jeunes gens qui donnent peu d'espoir d'être de bons ecclésiastiques. Pour cela il est nécessaire d'user d'une rigueur peu commune, qui ne soit ni petite ni moyenne ni grande, mais la plus grande; chacun devant se persuader que ne pas user une fois de cette rigueur n'est pas acte de charité, mais le contraire; parce que la bénignité envers l'un retombera en dommage commun pour le séminaire. Il est certainement meilleur d'avoir peu de séminaristes, mais qui soient bons, et tous utiles à l'Église, que beaucoup et parmi eux des imparfaits qui seront un préjudice pour les bons [123].

Pie XI, dans un discours aux évêques d'Italie, le 25 juillet 1929, les prévient d'avoir à user de circonspection dans l'admission des aspirants au sacerdoce et il les avertit qu'il est sérieusement préoccupé par le grand nombre de jeunes gens qui frappent à la porte des séminaires. Après avoir rappelé que beaucoup pourraient être conduits

121 S.S. Pie XII, Exhort. *Menti Nostræ*, dans *A.A.S.*, 2 octobre 1950.
122 D. Laurentino Garcia, *op. cit.*, t. II, p. 98.
123 *A.A.S.*, août 1928.

par la facilité de faire des études dans les séminaires avec le minimum de dépense et le maximum d'avantages, l'énergique pontife continue :

> D'où la nécessité d'une sélection sévère et scrupuleuse sans craintes, sans respect humain et sans hésitations, parce qu'il est préférable d'avoir un prêtre complètement formé, que quatre ou cinq moyens et moins que moyens. Il incombe aux évêques d'exiger que l'examen d'admission soit rigoureux pour devenir efficace. Qu'ils ne craignent pas que cette rigueur soit un préjudice : si quelqu'un fléchit et vient à abandonner la carrière ecclésiastique, on ne perdra rien, ce sera un gain pour ceux qui restent [124].

Dans son œuvre remarquable déjà citée, *El Aspirante al Sacerdocio y su Formación*, le docteur D. Laurentino Garcia, en traitant de l'admission aux séminaires, fait remarquer : « Il ne suffit pas de l'absence de qualités négatives pour admettre les adolescents, ou de l'espérance qu'ils parviennent à acquérir ce qui leur manque en ce qui concerne la partie positive. Cette espérance doit consister dans quelque chose de positif [125]. »

Et les auteurs du *Directorium Seminariorum* ne sont pas moins rigoureux :

> Que tous les prêtres, à qui appartient la sélection des candidats, rejettent dès l'entrée, ceux qu'ils jugent ne donner aucune espérance ou être totalement inaptes, bien que ces candidats ou leurs parents aient demandé l'admission au séminaire : une chose est un désir transitoire ou une certaine velléité résultant de l'influence des compagnons ou des parents, et autre chose, bien différente, une vocation sérieuse, fondée sur l'idonéité même des enfants [126].

Le même Pie XI, dans l'encyclique *Ad Catholici Sacerdotii*, insiste sur cette sélection, non seulement à l'entrée du séminaire, mais même tout au long des études :

> Pourtant, tout ce magnifique effort pour l'éducation des élèves du sanctuaire [127] servirait peu sans une soigneuse sélection des candidats eux-mêmes en faveur desquels sont érigés et entretenus les séminaires. A cette sélection ont à concourir tous ceux qui sont préposés à la formation du clergé : supérieurs, directeurs spirituels, confesseurs, chacun selon le mode et dans les limites propres de sa charge. De même qu'ils doivent avec tout leur dévouement cultiver la vocation divine et l'affermir, ainsi doivent-ils avec non moins de zèle écarter et éloigner à temps d'une voie qui n'est pas la leur, les jeunes gens qu'ils voient dépourvus des qualités nécessaires et qu'ils prévoient inhabiles à remplir dignement et honorablement le ministère sacerdotal. Et bien qu'il soit beaucoup

124 *A.A.S.*, août 1929.
125 T. II, p. 150.
126 *Op. cit.*, p. 41.
127 Pie XI parle de la construction de modernes bâtiments pour les séminaires.

préférable que cette élimination se fasse dès le début, parce qu'en pareille affaire l'attente et les délais sont tout à la fois une grave erreur et un grave dommage; néanmoins, quelle qu'ait été la cause du retard, il faut corriger l'erreur aussitôt constatée sans aucune considération humaine, sans cette fausse miséricorde qui tournerait en véritable cruauté, non seulement envers l'Église à qui elle livrerait un ministre incapable ou indigne, mais également envers le jeune homme lui-même qui, ainsi aiguillé sur une fausse route, se verrait exposé à devenir une pierre d'achoppement et pour lui et pour les autres, au péril de la vie éternelle [128].

Et dans un discours fait aux membres du chapitre général des O.M.C., l'intrépide pontife, se référant une fois de plus à la sélection nécessaire des vocations religieuses, prononça ces paroles fermes, de qui voit de haut et loin et qui trouvent leur pleine application dans les vocations sacerdotales :

Si quelqu'un disait que sur ce point [le choix des vocations] on procède avec trop de rigueur, je donne moi-même permission aux supérieurs de répondre que telle est la volonté du Pape, qui du haut du Siège Pontifical et pénétré des responsabilités de sa charge, peut juger de la nécessité de cette rigueur, d'autant plus que Dieu lui a concédé un pontificat suffisamment long, pendant lequel il a pu acquérir une grande expérience de cette question [129].

Il ne nous paraît pas nécessaire de faire d'autres citations que l'on pourrait facilement multiplier. Tous les auteurs sont unanimes à reconnaître la nécessité d'une rigoureuse sélection des vocations au sacerdoce et à souligner qu'elle doit se faire à l'entrée du petit séminaire, en la continuant ensuite au cours des études. Le Saint-Siège non seulement désire, mais il insiste et exige même cette sélection, au point de l'imposer dans le *Code de Droit canonique*, comme nous l'avons rappelé. « Augmenter le nombre du clergé sans sélection, c'est construire avec une des mains et détruire avec les deux [130]. »

## XI. — QUELQUES PRINCIPES POUR L'ORIENTATION DES VOCATIONS SACERDOTALES.

Ayant procédé, à l'entrée du séminaire, à une sélection sérieuse des candidats, on ne peut en conclure que tout soit fait. Nous partons du principe que l'on a éliminé tous ceux au sujet desquels on a obtenu la certitude morale, mais *objective*, qu'ils n'ont pas ce que nous appelons

128 *A.A.S.*, 2 janvier 1936.
129 Cité par D. M. Quatember, *De Vocatione Sacerdotali*, p. 28.
130 Id., *ibid.*, p. 29.

la vocation-disposition, c'est-à-dire ceux à qui font clairement défaut l'intention droite et les dispositions ou germes des aptitudes nécessaires.

On a admis non seulement ceux qui manifestent de clairs indices ou germes de vocation, mais aussi un certain nombre de candidats — plus ou moins grand selon les cas et les nécessités de chaque diocèse — au sujet desquels subsistent des doutes prudents sur l'une ou l'autre de leurs dispositions ou aptitudes.

Un nouveau travail apparaît alors : continuer l'étude attentive et objective des uns et des autres. Des premiers, pour mieux les *orienter* dans l'exercice et le développement de leurs dispositions vocationnelles ou germes du sacerdoce; des seconds, ou des douteux, pour faire disparaître ces doutes, en éliminant dès que possible les cas négatifs.

Comme on le voit, il y a deux aspects à cet effort de compréhension, parfois consécutifs, d'autres fois simultanés : *sélectionner* et *orienter.*

L'un et l'autre commence déjà dans la paroisse même du candidat, dans la famille, à l'école; ils s'intensifient à l'entrée au petit séminaire et surtout au cours des études, comme il apparaît dans les paroles de S.S. Pie XII :

> Il n'en est pas moins nécessaire que les âmes de ceux qui sont appelés par Dieu à entrer dans le sacerdoce soient préparées à recevoir l'impulsion et l'action invisible de l'Esprit-Saint. A cet effet, peuvent assurément être d'une aide précieuse les parents chrétiens, les curés, les confesseurs, les supérieurs de séminaires, les prêtres et tous les fidèles qui ont souci de travailler à l'accroissement de l'Église et de venir au secours de ses besoins. Que les ministres de Dieu aient soin non seulement en chaire et au catéchisme, mais aussi dans les conversations privées opportunément arrangées, de dissiper les préjugés, les opinions fausses si répandues actuellement contre l'état sacerdotal, qu'ils en montrent la haute dignité, la beauté, l'utilité et le grand mérite. Tous les parents chrétiens, à quelque classe qu'ils appartiennent, doivent demander au ciel la grâce qu'au moins un de leurs fils soit appelé à son service. Que tous les chrétiens estiment de leur devoir de favoriser et d'aider de tout leur pouvoir ceux qui se sentent appelés au sacerdoce [131].

D'autre part, à mesure que le candidat au sacerdoce avance dans ses études, et passe successivement par les trois phases de la vocation dont nous avons parlé — vocation-disposition, vocation-développement, vocation-aptitude, — un sérieux travail de réflexion s'impose à lui.

En premier lieu, au passage de la « vocation de l'enfance » à la « vocation de l'adolescence »; et ensuite de la « vocation de l'adoles-

131 *A.A.S.*, 2 octobre 1950.

cence » à la « vocation de l'adulte ». Spécialement dans ces deux transitions, qui ne sont pas nécessairement deux moments, mais deux périodes plus ou moins longues, il est nécessaire que le candidat s'étudie lui-même, vérifie les résultats de ses efforts pour exercer et développer ses « dispositions », qu'il analyse ses forces et ses possibilités. Et il fera ce travail dûment aidé, orienté et éclairé par les supérieurs du séminaire, le directeur spirituel et les confesseurs, de manière qu'à la fin du cours de philosophie au plus tard, il puisse donner une réponse *personnelle*, éclairée et consciente à l'invitation-vocation de l'évêque.

Et ceci parce que la vocation au sacerdoce ne commence pas ordinairement à se présenter à chacun comme un *fait* accompli, que personne n'aurait la liberté de refuser; mais elle se présente comme un *problème*, que chacun a le devoir d'envisager sérieusement, d'étudier mûrement et de résoudre personnellement.

La vocation est une affaire si personnelle que personne ne peut et ne doit se permettre de la résoudre à la place du sujet. Ce ne sont pas les supérieurs du séminaire, ni le directeur spirituel, ni les confesseurs ou curés qui doivent dire oui ou non à l'invitation-vocation, dictant au candidat l'acceptation ou le refus [132]; mais c'est l'intéressé lui-même qui doit envisager, étudier et résoudre le problème de la vocation, dûment éclairé et orienté par tous ces éducateurs et guides spirituels.

Et pour cela, il est nécessaire de bien insister sur la remarque cruciale que les « séminaires n'existent pas pour que *tous* ceux qui y entrent reçoivent le sacerdoce, mais pour que chacun y *étudie* sa vocation [133] ».

L'étude de ce problème est si importante, il comporte tant de responsabilités pour le sujet et pour l'Église, il est si décisif dans la vie de chacun, que sa solution devra être consciencieusement recherchée et prise personnellement.

[132] Nous nous occupons, comme il est évident, des candidats qui ont déjà reçu l'invitation-vocation au sacerdoce, c'est-à-dire, ceux qui, animés de l'intention droite, ont l'idonéité requise et songent à dire oui ou non à l'appel de l'évêque. Bien différent est le cas de ceux qui n'ont pas l'intention droite ou l'idonéité canonique : c'est sur ceux-ci que doit légitimement se faire une sélection rigoureuse, de manière à ce qu'aucun d'eux ne puisse entrer au séminaire..., — but bien difficile à atteindre !

[133] Chanoine LALLIER, *Guide de la France chrétienne et missionnaire*, 1948-1949, p. 370.

En procédant ainsi, et quelle que soit la solution que l'on adopte — accepter ou décliner l'invitation à la vocation, — il est nécessaire de faire sentir et comprendre, non seulement au peuple chrétien, mais aussi à de nombreux membres du clergé, que si celui qui reconnaît que Dieu l'appelle est digne d'éloges et de félicitations en avançant généreusement vers l'autel, il ne laisse pas d'être digne de considération et d'estime celui qui, ayant reçu l'invitation au sacerdoce, la décline avec délicatesse, en se basant sur des motifs légitimes.

Ceci même, le pape Pie XII paraît le suggérer dans l'exhortation *Menti Nostræ* :

> Et s'il arrivait qu'un élève, dont on pouvait espérer un service utile pour l'Église, se retire du séminaire, il n'y aurait pas à tant regretter; car un jeune qui a trouvé sa voie ne pourra pas ne pas se souvenir dans la suite des bienfaits reçus au séminaire, et ne pas joindre son action généreuse à l'action du laïcat catholique [134].

Par cela, on voit qu'il y a une *différence fondamentale d'attitude* entre l'expert de l'orientation professionnelle et l'orienteur de vocations sacerdotales. Dans le premier cas, le sujet examiné, bien que ce soit lui qui fasse les diverses épreuves auxquelles il est soumis, garde cependant une *attitude assez passive* en relation avec le problème de la profession. Ce n'est pas lui qui envisage, étudie et résout pour lui-même quelles sont les professions à éliminer et celles qu'il doit suivre. Le sujet dans ce cas est relativement passif : le centre de l'activité est chez les orienteurs qui, pour lui, envisagent, étudient et résolvent son avenir professionnel, bien qu'ils l'interrogent et l'écoutent au sujet de ses préférences et lui laissent le dernier mot.

La même chose ne peut arriver dans l'orientation des vocations au sacerdoce. Ici, le centre de l'activité se situe dans le sujet lui-même. C'est lui qui doit envisager, étudier et résoudre le problème de l'invitation-vocation qui lui a été faite, étant éclairé et guidé par des orienteurs compétents.

## XII. — INSUFFISANCE DES CRITÈRES USUELS POUR UNE SÉLECTION RATIONNELLE DES CANDIDATS AU SÉMINAIRE.

Intention droite, vertus religieuses et morales, qualités physiques et aptitudes scolaires, tels sont les quatre points dans lesquels nous avons

[134] *A.A.S.*, 2 octobre 1950.

synthétisé les différentes conditions indispensables pour qu'un candidat au sacerdoce ait l'idonéité nécessaire. Nous avons vu également au paragraphe antérieur, combien l'examen de ces signes positifs et négatifs de vocation au sacerdoce exigent une étude soignée de la personnalité de chaque ordinand, en « coupe transversale et longitudinale ».

Mais personne n'aura l'idée d'exiger que les candidats à la première année des séminaires présentent déjà pleinement définie cette idonéité. On ne peut pas exiger d'eux, dès l'entrée, tous les signes positifs et négatifs de vocation sacerdotale; mais seulement ce que nous avons appelé plus haut « dispositions », et que le *Code de Droit canonique* lui-même appelle les « germes » ou indices de vocation.

Quels sont donc les germes ou dispositions qui devront être exigés concrètement du candidat à la première année du séminaire ?

Si pour le sacerdoce, c'est-à-dire pour la vocation dans sa troisième et dernière phase, sont exigées, comme nous l'avons dit, des aptitudes spirituelles, morales, mentales, scolaires et physiques, pour l'admission au petit séminaire, il faudra exiger :

1° des dispositions d'ordre religieux et spirituel, que l'on pourrait synthétiser dans cette formule : « sentiment du religieux, respect du sacré et intention droite embryonnaire »;

2° dispositions d'ordre moral, que l'on peut résumer dans ce que le *Code de Droit canonique* appelle « bon naturel », et que nous avons appelé l'équilibre de la personnalité;

3° un minimum de dispositions mentales, c'est-à-dire intelligence, mémoire et attention suffisantes pour réussir des études secondaires et un cours supérieur comme l'est celui de théologie;

4° un minimum de connaissances scolaires de la quatrième classe primaire [ou autre, selon les pays], base indispensable pour envisager le programme de la première année du séminaire;

5° finalement, un minimum de résistance et d'équilibre physique, de santé, pour supporter les fatigues d'une durée de douze années d'études intenses, en régime d'internat.

Mais comment procéder alors au diagnostic de ces dispositions du candidat au séminaire ? Quels sont les critères employés pour juger si chaque candidat est ou non doté de ces diverses dispositions, s'il possède ou non les germes de la vocation sacerdotale ?

Nous ne croyons pas exagérer en affirmant que dans de nombreux cas, on a employé des critères de sélection et de diagnostic des dispositions vides de toute signification.

Il est urgent de trouver des critères plus humains, des moyens rationnels, sûrs et objectifs, pour diagnostiquer les dispositions vocationnelles des candidats aux séminaires.

Et que personne n'aille se choquer de cette prétention à des critères rationnels, sûrs et objectifs. La sainte Église est la première à les souhaiter.

Avant de procéder à l'ordination des nouveaux prêtres, l'évêque du diocèse, s'adressant aux autorités ecclésiastiques présentes, leur demande si les ordinands sont dignes de recevoir le sacerdoce. Craignant, pourtant, que l'on donne une réponse affirmative insuffisamment fondée ou basée sur des motifs moins légitimes et rationnels, que le subjectivisme intervienne dans une affaire de telle importance et que le choix et l'appel au sacerdoce dépendent d'impressions subjectives, l'Église elle-même nous prévient, par la bouche de l'évêque :

> Puisque sur un navire, nos très chers frères, les raisons de craindre ou d'espérer sont les mêmes pour le pilote et les passagers, ils doivent avoir les mêmes sentiments, puisque leurs intérêts sont identiques.
>
> C'est donc avec raison que les Pères ont établi de consulter les fidèles dans le choix des ministres de l'autel : car si la foule ignore leur vie ou leur conduite, quelques-uns peuvent la connaître. Et cette consultation rend nécessairement plus facile l'obéissance du peuple envers le prêtre, duquel il a consenti à l'ordination.
>
> Ces diacres, qu'avec la grâce de Dieu nous allons élever au sacerdoce, ont, à la vérité, une vie qui nous paraît exemplaire, agréable à Dieu et digne, à notre avis, d'un plus haut rang dans l'Église.
>
> Mais *comme le sentiment d'un seul ou de quelques-uns peut être erroné ou égaré par l'affection, mieux vaut rechercher l'avis général.* C'est pourquoi ce que vous savez de leur conduite ou de leurs mœurs, ce que vous pensez de leurs mérites, dites-le librement, *ne vous laissant pas guider par l'affection, mais par leurs vertus.* Si donc quelqu'un a quelque chose à dire contre ceux-ci, au nom de Dieu et pour Dieu, qu'il ne craigne pas de s'avancer pour le dire, mais qu'il n'oublie point sa condition [135].

La sainte Église fait appel aux mérites — qui ne sont autre chose que les aptitudes, — et pour que le contrôle de ces mérites soit objectif, elle faisait appel autrefois à « l'opinion d'un grand nombre de fidèles », dans une juste préoccupation d'éliminer toute espèce de subjectivisme personnel.

135 *Pontifical romain,* Ordination des prêtres.

Ce critère de sélection, qui consistait à faire appel à « l'opinion d'un grand nombre de fidèles», et tel qu'il apparaît dans le contexte de l'exhortation citée, avait en vue l'objectivité de la sélection. Il était d'usage courant dans l'Église primitive et l'on peut dire qu'il suffisait et était même le meilleur en des temps où généralement n'était appelé au sacerdoce que le « presbytre », c'est-à-dire « le plus âgé » qui, choisi parmi les « frères de l'Église » — de l'assemblée, « ecclesia », — était connu de tous, et donc tous pouvaient se prononcer sur son idonéité.

La vie de l'Église évolua cependant, atteignant aujourd'hui une telle complexité que le choix des candidats au sacerdoce cessa d'être fait devant « l'ecclesia » et conformément aux vœux de ses membres. Aujourd'hui le curé, les supérieurs du séminaire et deux témoins appelés à déposer dans la procédure d'ordination, jugent seuls de l'idonéité de chaque candidat. Et il est ainsi facile, dans l'appréciation de cette idonéité, que quelqu'un se laisse entraîner par la sympathie ou par l'affection.

Mais si, actuellement, le critère objectif de sélection, en faisant appel à « l'opinion d'un grand nombre de fidèles », n'est plus praticable, la sainte Église ne laisse pas pour autant de recommander et de souhaiter une sélection rigoureuse, basée sur l'étude objective des signes positifs et négatifs de vocation de chaque candidat. L'encyclique *Ad Catholici Sacerdotii* est très claire sur ce point.

Cependant nous avons vu que le contrôle de ces signes positifs et négatifs de vocation, impliquent une étude transversale et longitudinale de toute la personnalité.

En effet, juger de l'intention droite d'un candidat au sacerdoce, et donc de sa capacité d'affectivité oblative; se prononcer sur son « bon naturel », sur la « résolution » équilibrée de ses « conflits », et sur le degré de libération de ses « refoulements » et « complexes »; juger de ses qualités physiques, héréditaires et acquises, et donc de son équilibre organique et spécialement nerveux; diagnostiquer, comme le veut Pie XI, ses aptitudes mentales, de manière à faire un prognostic sur le futur rendement scolaire du néoséminariste; apprécier ses connaissances scolaires, dépendantes, comme nous l'avons vu, non seulement des aptitudes mentales, mais de plusieurs autres facteurs : tout ceci exige et

impose une étude, autant que possible complète, de la personnalité de chaque candidat.

Mais comment aborder cette étude ? Quels sont les critères qui doivent nous guider, afin de ne pas perdre de vue le but : l'appréciation objective de l'idonéité des candidats ?

Selon quelques-uns, pour que les supérieurs des séminaires procèdent à cette étude et puissent se prononcer sur l'idonéité de chaque candidat, il suffirait d'un peu de « bon sens », d'un certain « don ou tact » ou perspicacité, et au-dessus de tout, une « longue expérience ». Examinons rapidement la valeur de chacun de ces critères.

Si par « bon sens » on entend la faculté de bien juger objectivement, il semble logique d'adopter des critères scientifiques dans l'élaboration d'une telle étude, vu que la science est précisément un des moyens employés par la raison humaine pour formuler des jugements objectifs. Recourir, dans ce cas, à la science ne serait qu'une manifestation de... bon sens.

Mais comme, fréquemment, on entend protester contre l'emploi de méthodes et procédés scientifiques pour une telle étude, il semble que l'on doive conclure que, pour certaines personnes, le bon sens a un sens plus restrictif : comme le remarque Claparède, « ce serait l'aptitude à juger et à conclure du premier coup simplement en considérant l'immédiatement donné, et sans recourir aux minuties du contrôle [136] ».

Ce serait la connaissance « vulgaire » de « l'homme de la rue », connaissance utilitaire et dépourvue d'esprit critique, capable de fournir seulement des notions grossières et imparfaites des mille choses de la vie ordinaire [137].

Loin de nous de nier les grands services rendus par cette « connaissance vulgaire » dans la vie de chaque jour. Mais il reste à savoir si une telle connaissance est capable de résoudre tous les problèmes posés par la « sélection et l'orientation des vocations au sacerdoce ».

Parce qu'il n'y a pas seulement un seul bon sens, mais qu'il est certain qu'il y a plusieurs « bon sens » qui ne coïncident pas toujours les uns avec les autres. « Quot capita, tot sententiæ. » « Autant de

[136] Ed. Claparède, *Psychologie de l'Enfant et Pédagogie expérimentale*, vol. I, p. 73.

[137] L. de Raeymacker, *Introduction à la Philosophie*, p. 4.

gens, autant de manières de voir différentes, toutes fondées pourtant, au dire d'un chacun, sur le bon sens le plus évident [138]. »

Prenons, par exemple, le cas du latin dans nos lycées. Un tel affirme qu'il est d'élémentaire bon sens d'étudier avec soin le latin pour bien connaître le portugais; tel autre proclame que le bon sens impose, dans l'enseignement, la suppression de tout ce qui est moins utile pour la vie de demain, et donc qu'il importe de supprimer le latin pour consacrer quelques heures de plus chaque semaine à l'étude de la physique et de la chimie. Et l'on rencontrera des personnes très distinguées, à qui il ne serait pas raisonnable de refuser du « bon sens », pour appuyer chacune de ces thèses.

On remarque la même diversité de « bon sens » dans la sélection et l'orientation des vocations au sacerdoce. Tel supérieur de séminaire affirme que tel candidat est une bonne vocation, une espérance certaine, a une intelligence claire, un naturel privilégié; tel autre, au nom du bon sens, pose certaines restrictions à ces jugements catégoriques; un troisième affirmera précisément le contraire du premier et du second. Jusqu'à l'ordination, et même à la veille, quelques supérieurs votent en faveur du candidat à qui ils reconnaissent une vocation, tandis que d'autres votent contre son admission, convaincus du manque d'idonéité de l'ordinand.

Comment savoir, dans ce cas, quel est celui de ces « bons sens » particuliers qui a raison et est le meilleur ?

Des conflits semblables pourront surgir à propos du « tact psychologique » ou de la perspicacité de certains éducateurs, sorte de don inné, qui leur permettrait de juger de la personnalité des élèves à travers des impressions indéfinies d'une sensibilité spéciale.

Il est indéniable qu'un certain nombre de qualités innées d'ordre affectif : sympathie, douceur, prestige, patience, manière de prendre les élèves, etc., sont indispensables dans l'orientation et la sélection des vocations au sacerdoce, comme du reste dans toute œuvre de caractère éducatif.

Mais pourrait-on en conclure que de telles qualités, si extraordinaires fussent-elles, suffisent par elles-mêmes et dispensent des connaissances adéquates des sciences psychologiques ?

138 Ed. Claparède, *op. cit.*, p. 74.

Comme le remarque Claparède, « le don, le talent, le génie même ne rendent pas la connaissance superflue. Au contraire, cette connaissance permet justement à l'artiste de tirer le plus grand parti possible de ses qualités natives. On n'interdit pas, que je sache, à une personne bien douée pour la musique de prendre des leçons de piano ou de violon sous prétexte qu'elle est née artiste[139] ! »

Le don ou tact psychologique est ainsi souhaitable, mais il ne suffit pas. D'autant plus que le problème se pose de savoir s'il y aura des éducateurs, ainsi doués par la nature, en nombre suffisant pour remplir les cadres de tous les séminaires du monde[140] !

Quant au savoir « expériencé » — selon le terme proposé par R. Buyse — dans lequel certains éducateurs se confinent, s'affranchissant des théories, méthodes scientifiques et techniques, et manifestant « un dédain tranquille pour toute théorie qui n'est pas la simple formule de leur pratique[141] », Claparède en a montré les grandes déficiences : « Insuffisance de point de vue, routine, inadaptation aux circonstances nouvelles, résultats incertains, et incapacité d'en prouver la valeur, incapacité de résoudre une foule de problèmes, longueur des tâtonnements, absence d'analyse, tort causé aux enfants victimes de ces tâtonnements[142]. »

On pourrait s'étendre longuement sur chacune de ces déficiences. Mais comme cela nous écarterait de notre sujet, contentons-nous de transcrire cette page éloquente du même auteur, que le lecteur appliquera facilement aux responsables de l'orientation et sélection des vocations au sacerdoce :

> L'instituteur [l'éducateur] qui aborde la pratique sans avoir la moindre connaissance de psychologie en est naturellement réduit à des tâtonnements, dont ses élèves pâtissent; il est obligé de faire ses expériences *in anima vili*, et quelques fois ces expériences sont très longues et très pénibles pour les générations qui les subissent. Sans doute, la pratique peut, dans une certaine mesure, parer à l'insuffisance des

139 Id., *ibid.*, p. 79.

140 Dans le *Rapport général de la Société pédagogique neuchâteloise sur la préparation du corps enseignant primaire*, présenté lors d'une assemblée générale, en 1912, le rapporteur a déclaré : « Je ne voudrais point nier que certaines personnes ont le don de l'enseignement, pas plus que la pratique ne l'améliore; mais ne doit-on compter que sur ces deux facteurs ? Ce serait une faillite, parce que sur cent personnes se destinant à l'enseignement y a-t-il une moyenne supérieure à un ou deux ayant le don ? » (voir Ed. Claparède, *op. cit.*, p. 80-81).

141 R. Buyse, *L'Expérimentation en Pédagogie*, p. 47.

142 Ed. Claparède, *op. cit.*, p. 82.

connaissances théoriques, mais au prix de quels détours, de quelles erreurs ! Sans doute, à force de construire des ponts qui s'écroulent, ou des machines qui éclatent, un technicien sans instruction théorique finira par mener ses ouvrages à bonne fin, à trouver empiriquement les formules de construction qu'il est incapable de calculer. Mais qui voudrait d'un tel ingénieur ?

Un instituteur sans éducation psychologique est tout à fait dans le même cas, avec cette différence, toutefois, que lorsqu'un pont se lézarde en cours de construction, on s'en aperçoit immédiatement et on le répare, ou on en fait un nouveau. Tandis que si c'est une intelligence ou un caractère qui sont contrecarrés dans leur évolution, on ne le découvre que trop tard pour qu'il soit possible d'y remédier et, dans aucun cas, on n'en peut reconstruire d'autres.

C'est donc le but des études théoriques, de la science, que de réduire au minimum les expériences fâcheuses et les tâtonnements qui accompagnent toujours les débuts de la pratique de n'importe quel art. Ce sont ces connaissances, par exemple, qui distinguent le médecin du rebouteur, souvent habile, qui s'est fait la main sur... la jambe ou le bras de ses clients. Il ne faudrait pas que le pédagogue eût rien de commun avec le rebouteur [143] !

Faisant application à notre sujet, on pourrait se demander combien de jeunes gens n'ont-ils pas été mal orientés dans leur vocation par des éducateurs qui, se fiant seulement à leur bon sens, tact ou longue expérience, ignoraient les obligations les plus élémentaires de leur mission au point de ne pas avoir des idées claires et précises, je ne dis pas seulement sur les normes et méthodes d'éducation, mais sur l'essence même et les exigences de la vocation sacerdotale ?

Combien de jeunes gens n'ont-ils pas été mal conduits au sacerdoce par des éducateurs-prêtres qui ne savaient même pas ce qu'est véritablement la vocation sacerdotale ? Combien n'ont pas transmis à leurs dirigés les idées les plus absurdes, voire même contraires à la doctrine de la sainte Église, dans une affaire de telle importance et de telle répercussion personnelle et sociale ?

Les sérieuses responsabilités assumées devant la sainte Église, la société et le candidat lui-même, bien plus que les récriminations de victimes sans défense, imposent à celui qui est appelé à orienter et à sélectionner les vocations au sacerdoce, le devoir élémentaire de ne pas se contenter de son bon sens, de ne pas se fier seulement à son tact psychologique ni de se prévaloir d'une longue expérience acquise.

143 Id., *ibid.*, p. 91.

Mais il lui incombe de se documenter sérieusement, d'acquérir une sérieuse préparation d'ordre théologique et psychologique, de s'exercer dans certaines pratiques de psychotechnique, de s'habituer à une observation systématique, en un mot, de recourir aux critères objectifs et plus sûrs des sciences psychologiques, pour mener à bon terme et de la manière la plus objective, l'étude de la personnalité de chaque candidat.

En effet, le problème du diagnostic objectif des dispositions et du prognostic, à un degré élevé de probabilité, des aptitudes, ne se pose pas seulement pour le sacerdoce. Il est de pratique courante dans l'orientation scolaire et professionnelle, dans les grandes organisations sociales, depuis l'armée jusqu'au personnel de l'aviation et des entreprises de transport.

La première grande application de la psychotechnique a été faite en 1917, aux États-Unis d'Amérique, qui se virent dans l'impérieuse nécessité de constituer rapidement une grande armée, tâche difficile et forcément lente dans un pays sans traditions militaires. Il était nécessaire de recruter des hommes, de les entraîner rapidement et, en particulier, de sélectionner les éléments aptes à remplir les cadres, de manière à placer chacun à sa vraie place, selon ses aptitudes.

L'Association américaine de Psychologie a été chargée de ce travail. Elle prépara des épreuves et un véritable bataillon de personnel psychotechnique pour les appliquer, composé de cent vingt officiers, trois cent cinquante soldats et cinq cents auxiliaires, sous la direction générale de Yerkes.

Pour se faire une idée de la rapidité avec laquelle ce travail fut mené, il suffira de dire que la première réunion de la Commission d'Examen psychologique des Recrues se tint le 28 mai 1917; le 5 novembre de la même année, la première expérience officielle des épreuves était faite; le 8 décembre, leur application était décrétée à tous les éléments de l'armée, à l'exception des officiers généraux; et moins d'un an après, le jour de l'Armistice, le 11 novembre 1918, les aptitudes de un million sept cent vingt-six mille neuf cent soixante-six hommes avaient été examinées et cent quarante mille officiers sélectionnés [144].

144 Dr Roux de Montlebert, *La Détermination des Aptitudes par la Méthode des Tests*, Neuchâtel, p. 17 et suiv.

En 1940, l'Angleterre se trouva devant un problème semblable, et le médecin général Rees décrit dans un livre récent comment il fut résolu grâce au recours à la psychologie appliquée [145].

Dans toutes les grandes nations, on fait aujourd'hui la sélection psychologique du personnel de l'aviation, des futurs officiers de l'armée, des téléphonistes et télégraphistes, des conducteurs de transports publics, etc.

En Italie, le père Gemelli, recteur de l'Université de Milan et docteur « honoris causa » de notre Université de Coïmbra, est un des meilleurs experts dans la sélection des aviateurs.

Et que dire des applications constantes des épreuves psychométriques dans l'orientation et la sélection professionnelles ?

Les résultats ont été si évidents que la psychologie appliquée s'est extraordinairement développée durant les trente dernières années. Les centres et instituts universitaires de psychologie se sont multipliés.

Aux impressions subjectives des éducateurs sur les dispositions et les aptitudes des sujets, se substituent des méthodes qui, bien que sans la rigueur mathématique, ont cependant le précieux avantage d'être objectives.

*Pourquoi ne pas appliquer ces méthodes d'étude des aptitudes et de la personnalité à la sélection et à l'orientation des vocations sacerdotales* [146] *?*

On apporterait ainsi un remède efficace au mal que déjà notre Frei Luis de Sousa diagnostiquait dans la *Vida do Arcebispo Dom Frei Bartolomeu dos Mártires* :

> Les vocations : aujourd'hui beaucoup de parents exercent une dure contrainte, pour ne pas dire une tyrannie, sur les tendances et la nature de leurs enfants. A leur naissance, ils font de l'un un prêtre, de l'autre un moine, d'un troisième un soldat : il n'est pas question d'examiner l'inclination ou la disposition que chacun peut avoir pour cela. Ainsi fait un mauvais lettré celui qui eût fait un bon savetier, et n'est pas bon soldat celui qui eût été bon religieux.

[145] René Binois, *La Psychologie appliquée*, p. 94.

[146] L'essai que nous avons fait, en 1950, au diocèse d'Evora, de sélectionner soixante-treize candidats à la première année du cours préparatoire (petit séminaire) constituera le sujet d'un travail ultérieur. Pendant deux mois, ces soixante-treize candidats ont été observés et étudiés systématiquement, soumis à de nombreuses épreuves psychologiques et à un examen médical rigoureux : quarante-sept ont été admis au petit séminaire, vingt-six ayant été refusés.

D'où aujourd'hui si peu de parents qui puissent s'enorgueillir d'enfants soumis et obéissants : parce que toute leur préoccupation s'est portée sur l'aménagement des biens temporels avec moins de souci du spirituel, Dieu permet qu'ils paient leur erreur par l'affliction que leurs enfants leur causent ici-bas [147].

Abbé João António Nabais,
directeur du Centre de Psychologie appliquée
et d'Éducation,
Lisbonne, Portugal.

## BIBLIOGRAPHIE CITÉE.

### A. Sources officielles, dictionnaires et encyclopédies.

*Acta Apostolicæ Sedis.* Commentarium officiale, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1909.

Benedictus XV, *Maximum Illud,* 30 novembre 1919, dans *A.A.S.*, 11 (1919).

*Codex Juris Canonici,* Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1917.

*Guide de la France chrétienne et missionnaire 1948-1949,* Paris, Centre catholique international de Documentation et de Statistiques.

Pius X, *Hœrent animo,* 4 août 1908, dans *A.S.S.*, 41 (1908).

— *Rerum Ecclesiæ,* 28 février 1926, dans *A.A.S.*, 18 (1926).

— *Ad Catholici Sacerdotii,* 20 décembre 1935, dans *A.A.S.*, 28 (1936). Trad. franç. éd. par la Maison de la Bonne Presse, Paris.

Pius XII, *Sermo... ad alumnos Seminariorum... qui in Alma Urbe ad Sacerdotium efformantur,* 24 juin 1939, dans *A.A.S.*, 31 (1939).

— *Menti Nostræ,* 23 septembre 1950, dans *A.A.S.*, 2 octobre 1950. Trad. franç., Maison de la Bonne Presse, Paris. Trad. port., « Edições Noelistas de Coimbra », 1951.

*Pontificale Romanum Summorum Pontificum,* Pustet, 1908.

Espasa, *Enciclopédia Universal Hispano-Americana,* Barcelona.

Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de Théologie,* Paris, 1924.

### B. Auteurs.

Anderson, Harold E., *Les Cliniques psychologiques pour l'Enfance aux États-Unis et l'Œuvre du Dr Healy,* Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1929.

Bartholomeu do Monte, Dr, *Jesus Christo fallando ao Coraçâo do Sacerdote ou Meditaçôes Ecclesiásticas para todos os dias do mez.* Trad. do Ital. Machado e Ribeiro, Lda., Porto, 1910.

Biot, Dr R., et Galimard, Dr P., *Guide médical des Vocations sacerdotales et religieuses,* Paris, Spes, 1945.

Boulard, F., *Essor ou Déclin du Clergé français ?* Paris, 1951.

Cornelio a Lapide (Cornelis Cornelissen van den Steen), *Commentarius in omnes divi Pauli epistolas,* Anvers, 1614.

Denzinger-Bannwart-Umberg, *Enchiridion Symbolorum,* ed. 27a, Barcelona, Herder, 1951.

Dubosq, René, p.s.s., *Mes Retraites avant les Étapes,* Paris-Tournai-Rome, Desclée, 1941.

147 Dans *Antologia Portuguesa.* Livraria Bertrand, cap. II, p. 11. Frei Luis de Sousa est un de nos classiques du XVIIe siècle.

DUFOYER, Pierre, *L'Initiation des Enfants à la Vie*, Tournai-Paris, Casterman, 1946.

FARIA DE VASCONCELOS, *Liçôes de Pedologia e de Pedagogia Experimental*, Livraria Bertrand, [s. d.].

FAUVILLE, A., *Éléments de Psychologie de l'Enfant et de l'Adolescent*, Louvain, Nauwelaerts, 1948.

FIGULS, Angel, *La Dirección Espiritual en la Elección de Estado*, Madrid, [s. d.].

FŒRSTER, Fr. W., *Morale sexuelle et Pédagogie sexuelle* (trad. franç.), Paris, Bloud et Gay, 1931.

GARCIA GARCIA, D. Laurentino, *El Aspirante al Sacerdocio y su Formación*, 3 Tomos, Salamanca, Ed. « Sigueme », 1947.

GÉRAUD, Joseph, *Contre-indications médicales à l'Orientation vers le Clergé*, Lyon-Paris, Vitte, 1944.

HURTAUD, F.-J., o.p., *La Vocation au Sacerdoce*, Paris, Lecoffre, Gabalda, 1911.

KACZYNSKA, Marie, *Succès scolaire et Intelligence*, Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1934.

LAHITTON, Joseph, *La Vocation sacerdotale, Paris, Beauchesne*, 1re éd., 1909; 7e éd., 1932.

LA VAISSIÈRE, J. de, *Éléments de Psychologie expérimentale*, 2 vol., Paris, Beauchesne, 1921-1939.

LECLERCQ, Chan. J., *La Vocation sacerdotale*, dans *Prêtres diocésains*, janvier 1949, n° 1, p. 10-17.

MENUT, Dr G.-C., *La Dissociation familiale et les Troubles du Caractère chez l'Enfant*, Paris, Editions familiales de France, 1943.

MASSILLON, *Discours sur la Vocation à l'État ecclésiastique*, dans *Œuvres complètes*, tome III, Toulouse, Ferrère, 1868.

MERCIER, Cardinal, *La Vie intérieure : Appel aux âmes sacerdotales*, Louvain, Warny, 1927.

MUGNIER, Abbé Francis, *Petit Manuel théologique et pratique de la Vocation, à l'usage de la jeunesse et des éducateurs*, Paris, A. Blot, 1928.

MURCHISSON, Carl, *Manual de Psicologia del Niño* (trad. esp.), Barcelona, Seix, 1935.

NAVILLE, Pierre, *Théorie de l'Orientation professionnelle*, Paris, Gallimard, 1945.

PICHON, Dr Édouard, *Le Développement psychique de l'Enfant et de l'Adolescent*, Paris, Masson, 2e éd., 1947.

POULAIN, Augustin, *Les Grâces d'Oraison*. Traité de théologie mystique, Paris, Beauchesne, 1901.

PUENTE, P. L. DE LA, *Tratado de la Perfección en todos los estados de la vida del christíano : De la Perfección del christiano em el estado seglar*, Valladolid, 1612.

QUATEMBER, D. Matteus, s.o.cist., *De Vocatione Sacerdotali (Animadversiones)*, Torino, Berruti, 1950.

RIGAUX, Maurice, s.i., *La Formation à la Pureté*, 2 tomes, Paris, Spes, 1938.

SCHEUT (Missionarii Congregationis Immaculati Cordis Mariæ), *Directorium Seminariorum (In Sinis)*, Pekini, 1949.

SEMPÉ, P., s.i., *La vocation sacerdotale d'après saint Ignace*, dans *Recrutement sacerdotal*, janvier-mars 1912.

— *En marge du nouveau livre de M. Lahitton sur la vocation sacerdotale*, dans *Recrutement sacerdotal*, juillet-septembre-novembre 1913.

THILS, Gustave, et LALOUI, Jean, *Jeunesse et Sacerdoce*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1948.

VERMEERSCH, s.i., *De Vocatione religiosa et sacerdotale*, Paris, Lethielleux, 1903.

VILLENEUVE, Card. Jean-Marie-Rodrigue, o.m.i., *Le Sacrement de l'Ordre. Trois instructions du Carême 1944 à la Cathédrale de Québec*, Québec, Libr. de l'Action catholique, 1944.

C. REVUES.

*A Criança Portuguesa* (Morfologia, Psicologia, Médico-Pedagogia), Boletim do Instituto António Aurélio da Costa Ferreira, Lisboa.

*Ami du Clergé (L')*, revue des sciences ecclésiastiques, Langres, 1878.

*Apolinaris*, Commentarium iuridico-canonicum, Romæ, 1930.

*Documentation catéchistique*, revue du Centre national de Catéchisme, Paris.

*Pédagogie-Orientation*, revue bimestrielle de Pédagogie et d'Orientation publiée par l'École de Pédagogie et l'Institut d'Orientation de l'Université Laval, Canada.

*Prêtres diocésains*, revue mensuelle de l'Union apostolique, Paris.

*Recrutement sacerdotal (Le)*, Paris, 1901.

# *Gabriel Marcel, homme de communion*[1]

C'était le 25 février 1929. Gabriel Marcel avait trente-neuf ans. Il recevait dans l'après-midi une lettre de François Mauriac dans laquelle il reconnut « immédiatement, avec une netteté foudroyante », écrit-il lui-même, par-delà son correspondant, une invitation directe et personnelle de la part de Dieu. Sur un ton de surprise mêlé de charité impatiente, François Mauriac lui demandait : « Mais enfin, pourquoi n'êtes-vous pas des nôtres ? » Sous la question humaine la grâce faisait sentir son injonction. Gabriel Marcel décida à ce moment de faire le pas; mais la grande lumière ne se répandit que quelques jours plus tard. Le 5 mars, il confiait à son journal ces phrases brûlantes : « Je ne doute plus. Miraculeux bonheur, ce matin. J'ai fait pour la première fois clairement l'expérience de la grâce. J'ai été enfin cerné par le christianisme; et je suis submergé. Bienheureuse submersion... Une autre métaphore inverse de l'autre — celle d'un monde qui était là entièrement et qui affleure enfin[2]. »

Marcel reconnaissait ce qu'il avait déjà trouvé : « Sans oser me l'affirmer à moi-même j'étais chrétien », écrivait-il plus tard dans la lettre-préface au livre de Pietro Prini[3]. L'interrogation de Mauriac faisait tout simplement émerger un monde dont son âme se nourrissait depuis longtemps dans ses racines les plus cachées. Car Marcel s'était, au fil de ses réflexions sur l'existence, avancé imperceptiblement mais sûrement jusqu'au cœur de la vie catholique, foyer de « communion » et de « participation ».

[1] Le 19 avril, l'Université d'Ottawa avait l'honneur d'accueillir dans son enceinte le célèbre philosophe français Gabriel Marcel. L'article ci-haut reproduit le texte de la présentation faite à cette occasion par le révérend père Jacques Croteau, o.m.i. L'auteur tient à signaler la principale source de ses renseignements sur Marcel, à laquelle il a puisé largement. Il s'agit de l'excellent ouvrage du révérend père Roger Troisfontaines, s.j., *De l'Existence à l'Etre, la Philosophie de Gabriel Marcel.* C'est un livre qu'aucun critique de l'œuvre marcellienne ne saurait à l'avenir se dispenser de consulter.

[2] *Etre et Avoir,* p. 27.

[3] Pietro Prini, *Gabriel Marcel et la Méthodologie de l'Invérifiable,* Desclée de Brouwer, 1953.

C'est une gageure de vouloir fixer en une formule brève les charmes de ce penseur chrétien et la profondeur de sa pensée. Pourtant s'il n'est pas téméraire de le tenter, c'est précisément en termes de « communion » et de « participation » qu'à la suite du père Roger Troisfontaines et de Gustave Thibon nous le ferions volontiers. Gabriel Marcel vit en quête d'une présence; sa philosophie oriente dans le sens d'une « communion ontologique ».

Le fait qu'il soit né à Paris, le 7 décembre 1889, qu'il ait après ceux du lycée Carnot, suivi les cours de la Sorbonne puis, à vingt ans, réussi l'agrégation de philosophie, qu'il n'ait enseigné que par intermittence à Vendôme, à Paris, à Sens, au lycée Louis-le-Grand, qu'il ait connu un milieu familial agnostique peu favorable à l'éclosion de la prière, nourri de Taine, de Spencer et de Renan, écrit le père Troisfontaines, toute cette nomenclature ne nous renseigne guère sur l'homme de communion. Cependant la situation que tous ces éléments composent nous aide à mieux mesurer jusqu'à quelle profondeur le besoin de « vivre avec », d'« être avec » était enraciné dans son être, et jusqu'à quelle hauteur il saura le sublimer dans une spiritualité de la « communion », contre laquelle jouera constamment la complicité des circonstances et des hommes.

Placé par le destin dans un monde déshumanisé, un « monde cassé », selon son expression favorite, dévitalisé par les excès du scientisme et de la technique, il y réintroduit le ressort vital de la communion dans disponibilité, l'espérance, la fidélité, la foi et l'amour. Surmontant l'idéalisme qui brise les liens personnels de l'homme avec le monde et les « autres » en le repliant sur un sujet exsangue et anonyme, il devait livrer à ses contemporains un ensemble de réflexions centrées sur l'homme concret, comme être de « participation ». Doué d'une sensibilité extrême qu'aiguisait la sollicitude affectueuse des siens, il aurait pu comme un enfant choyé et couvé se recroqueviller égoïstement sur lui-même. Et voilà qu'une tendance plus impérieuse le pousse très tôt à communiquer avec les autres et, à défaut de compagnons, avec des personnages imaginaires. C'est à huit ans qu'il rédige ses premières ébauches scéniques. « Il n'y a qu'une souffrance », gémit Rose dans *Le Cœur des Autres,* « il n'y a qu'une souffrance, c'est d'être seule. »

L'agnosticisme religieux crée autour du jeune Marcel une « atmosphère instable et aride », « un univers désertique », dit-il, d'où il s'échappera par la brèche du désespoir vers l'espérance en un au-delà. Car le sens de l'autre ne le porte pas seulement vers les hommes, mais aussi vers l'Autre absolu : Dieu. L'enfance de Marcel n'a pas cessé d'être aiguillée par la polarité de l'invisible. Orphelin de mère à l'âge de quatre ans, l'absence sensible de cet être cher fait naître en lui la nostalgie d'une présence invisible. « Que deviennent les morts ? » Telle sera la question obsédante qui déterminera le point de départ des réflexions de l'enfant sur l'au-delà et sur Dieu.

Toujours, la justification de la « foi » restera le centre de ses préoccupations religieuses et intellectuelles. Les mille rencontres douloureuses de la guerre de 1914-1918 lui font découvrir le drame même de l'existence humaine avec tous les mystères négligés par le rationalisme : sensation, incarnation, prière, foi. A partir de là aucune simplification abstraite ou intellectualiste ne saura satisfaire son appétit de vérité concrète, « l'exigence ontologique ». Il renonce à tout jamais à la voie de l'abstraction, du savoir objectivant, du « valable pour tous », pour s'engager dans l'exploration du « mystère ontologique », incarnation-participation.

Homme de communion, Gabriel Marcel puisera naturellement à même ses propres expériences toutes les données d'une philosophie de la « communion ontologique ». Une philosophie concrète d'ailleurs suivant en cela les exigences de sa loi interne qui en fait d'abord un témoignage, ne pouvait prendre sa source que dans le vécu. Elle n'aura donc rien de surajouté, de plaqué, d'emprunté à des courants étrangers. Sans avoir eu le moindre contact avec des philosophes de tendances similaires comme Jaspers et Kierkegaard, Marcel rédige dès 1925 un article intitulé *Existence et Objectivité*, qu'on a à juste titre dénommé la charte de la philosophie existentielle française. A noter en passant que le *Sein und Zeit* de Heidegger ne paraissait qu'en 1927 tandis que Jean-Paul Sartre ne publiait l'*Être et le Néant* qu'en 1943. « Par une démarche initiale qu'il n'a jamais trahie depuis, déclare Étienne Gilson, ce philosophe n'a rien écrit qui ne soit tiré de son propre fonds ou éprouvé directement à son contact. Il n'en est guère, même parmi les plus grands à qui l'on puisse adresser cet éloge et l'expérience historique

la plus constante semble assurer aux œuvres jaillies de cette source une perpétuelle jeunesse dont tant de machines philosophiques ambitieusement montées à force de pièces rapportées sont dépourvues dès leur naissance [4]. »

Si c'est sur le philosophe que nous attirons particulièrement votre attention, ce n'est pas que nous ignorions chez Marcel les qualités de dramaturge et de musicien. Mais, mesurant très bien pour l'éprouver nous-même, l'impatience avec laquelle nous désirons tous entendre notre invité, nous nous contenterons d'une simple allusion. En vérité, cela est à peine suffisant. Car comment évoquer les traits caractéristiques du philosophe en les isolant des autres ? Le théâtre et la musique ont joué un rôle décisif dans l'élaboration de la philosophie marcellienne. La pensée dramatique illustrait et justifiait *à l'avance* ce que plus tard il écrira dans un registre philosophique. Et nous tenons encore de ses propres aveux que la musique a fourni à sa pensée le cadre le plus authentique.

On ne saurait en douter. Car c'est précisément parce que sa philosophie s'enracine dans tout l'homme et non seulement dans une intelligence isolée, que Gabriel Marcel se montrera si réfractaire à toute étiquette, surtout à celle d'existentialiste chrétien, dont on s'acharne à l'affubler malgré ses plus vives protestations contre ce « dangereux », « affreux » et « horrible » vocable. « J'ai toujours détesté les étiquettes qu'on accole au nom des philosophes... On m'a obligé à porter celle d'existentialiste chrétien. Je l'ai tolérée pendant des années. Mais les abus du terme sont tels maintenant — ne dit-on pas un café existentialiste, une mode existentialiste — et telles les erreurs que cette philosophie couvre que je ne puis plus m'y résoudre. » « S'il fallait à tout prix se résigner à chercher une étiquette, déclare-t-il dans l'*Avant-propos* du *Mystère de l'Être*, c'est celle de néosocratisme ou de socratisme chrétien que pour des raisons évidentes j'adopterais en fin de compte. » Tout récemment il aurait, dans une entrevue avec M. Piatier, du *Monde*, consenti à subir non sans soupirer profondément celle d'expérientialiste.

Quoi qu'il en soit, il est trop clair que la pensée marcellienne s'oriente délibérément contre tout « isme » quel qu'il soit. Tous ces

[4] *Un Exemple*, dans *Existentialisme Chrétien*, [ouvrage écrit en collaboration], Plon, Présences, 1948, p. 2.

« ismes » ne finissent-ils pas d'ailleurs par trahir le maître qui a été l'occasion de leur naissance ? Et n'y a-t-il pas à ce propos de traîtres thomismes ? Dans le cas de Marcel la trahison serait encore plus sensible, puisque le génie marcellien conçoit une répugnance innée pour toute systématisation. Ainsi Marcel ne disait-il pas avoir été un jour saisi d'une sorte d'angoisse à la pensée qu'il devait, dans les *Gifford Lectures,* présenter à ses auditeurs une synthèse complète de sa philosophie ? Au contraire, il s'est réjoui de l'initiative que prit pour lui son ami le père Troisfontaines de cristalliser autour d'un noyau central les thèmes des réflexions éparses à travers nombre d'articles, de conférences, de publications et de notes inédites. Œuvre si bien conduite, d'autre part, si fidèle à la pensée du maître qu'elle a mérité de lui cet éloge non équivoque : « En rédigeant le livre que j'aurais voulu écrire, vous aurez fait ce qu'au fond j'aurais dû faire moi-même et vous m'avez rendu personnellement un très grand service. »

Cet ouvrage, bien entendu, ne nous dispense pas de recourir à la source pas plus que l'explorateur ne saurait s'éviter les enquêtes sur place à la suite d'un guide sous prétexte qu'il aurait déjà tout étalée devant lui la carte géographique du lieu à visiter. Cependant, ce travail reste un fil conducteur précieux que nous pouvons suivre en toute sécurité.

Ainsi *De l'Existence à l'Être,* comme le veut le titre du livre, trace la trajectoire existentielle reliant les deux pôles de l'existence humaine authentique : l'« incarnation » et la « communion ontologique », ou si vous le voulez avec Pietro Prini l'« intime » et le « transcendant ». La dialectique qui se développe entre ces deux points reste sous-tendue par la « participation ». Au point de départ rien de ce qui ressemblerait à un indubitable logique ou rationnel, mais bien un incassable existentiel : l'esprit incarné participant à l'univers dans le sentiment d'une présence massive. C'est le stade de l'« existence », c'est-à-dire de l'« incarnation » que Marcel qualifie de « donnée centrale de la métaphysique », de « situation fondamentale ». Cette « participation » première risque toutefois de se rompre en atteignant le moment nécessaire de l'« objectivation » ou du savoir analytique. Pour prévenir ce danger, il faudra sans cesse assurer la communion avec le réel en s'engageant volontairement dans l'« être ». Le pôle de l'« être » à la

différence du pôle de l'« existence » requiert une option-amour de la personne, par laquelle elle établit et entretient par-delà les déterminations abstraites une union vécue avec le monde, avec soi-même, avec les autres et ultimement avec Dieu. Cette recherche amoureuse de l'être, comme on le voit, coïncide avec une expérience morale et religieuse : « Ce que j'ai aperçu en tout cas, écrit Marcel, c'est l'identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l'affirmation de l'être; la nécessité surtout pour une philosophie concrète, de reconnaître qu'il y a là un seul et même chemin [5]. »

Sans vouloir infirmer ici le bien-fondé des inquiétudes exprimées par certains critiques, nous sommes loin toutefois d'admettre une opposition fondamentale entre une pensée concrète et un intellectualisme thomiste, comme on tend à en faire le reproche à Marcel. Il n'est pas interdit d'y voir, au contraire, deux dimensions complémentaires d'une vision totale de l'être. Le dangereux vocable d'existentialisme, non moins que l'aphorisme sartrien : l'existence précède l'essence, aura rendu encore ici de très mauvais services à une mutuelle compréhension. « On ne saurait s'élever trop énergiquement, déclarait Marcel à Madrid, contre un existentialisme caricatural qui prétend dévaluer l'essence et ne lui accorder qu'un statut subalterne. »

Aussi, monsieur le conférencier, ce n'est pas seulement en auditeurs attentifs, mais en auditeurs « disponibles », dans le sens si riche que vous avez donné à ce mot, que nous suivrons cet après-midi votre itinéraire philosophique. Ce chemin vient, à notre humble avis, prolonger des voies déjà ouvertes largement par saint Thomas sur l'existence concrète. Peu de philosophes intellectualistes ont comme lui reconnu que si l'existence n'est pas rencontrée au point de départ, elle ne le sera nulle part. Peu encore ont autant insisté sur la continuité existentielle de l'esprit et du corps. Mais peu ont aussi humblement à sa suite accepté les limites existentielles d'un intellectualisme conceptuel au point de respecter dans l'existence concrète et singulière un mystère ineffable et explorable à l'infini. C'est pourquoi toute sa métaphysique demeure un appel à se compléter en rayonnant sur elle, dans une

[5] *Etre et Avoir*, p. 123.

description phénoménologique existentielle, puis à se dépasser enfin dans la sagesse éminente des saints, car là surtout l'*esse* est un *coesse*.

En vertu même de ses aspirations naturelles, la philosophie thomiste ne saurait faire qu'un accueil empressé et sympathique à une pensée chrétienne concrète. En raison de quoi, nous avons l'honneur de vous accueillir à ce nouveau titre comme l'un des nôtres, et nous éprouvons une joie réelle à pouvoir vous entendre à l'instant nous parler de votre itinéraire philosophique. Nous le faisons en toute « disponibilité».

Jacques CROTEAU, o.m.i.

# *Chronique universitaire*

## *Au coeur de la nature*

### UN RÊVE LONGTEMPS CARESSÉ EN VOIE DE PRENDRE CORPS.

L'histoire de l'Université révèle que l'enseignement des sciences y a toujours joui d'une faveur particulière. Un programme d'études très ancien montre que cet enseignement était réparti sur les huit années du cours [1]. Il n'est que justice de noter que l'Université d'Ottawa ne fut pas la seule institution à accorder une attention spéciale aux sciences. Le prospectus du collège de l'Industrie [Joliette] montre qu'à ses débuts ce collège offrait un cours assez semblable à celui de Bytown [2]. D'ailleurs Mgr Joseph Guigues, o.m.i., premier évêque d'Ottawa et fondateur du collège, avait prié Mgr Ignace Bourget, évêque de Montréal, de lui envoyer les règlements de Joliette et de l'Assomption pour s'en inspirer lui-même [3]. La caractéristique propre au collège de Bytown consiste dans le fait que cette distribution progressive des sciences sur toutes les années du cours classique se maintient encore aujourd'hui.

Nous savons qu'à la fin de 1853, la zoologie et l'anatomie étaient au nombre des matières enseignées, ainsi que la physique, l'astronomie, la chimie, la mécanique, la géographie et l'agriculture. Nul autre que le recteur, le père Henri Tabaret, était chargé des cours de zoologie et d'anatomie [4]. On ne possédait pas de manuel en ces deux matières : le

[1] Archevêché d'Ottawa, dossier Université d'Ottawa, 1848-1860.

[2] Gaston Carrière, o.m.i., *Le Collège de Bytown*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 26 (1956), p. 225, note 75.

[3] Archevêché de Montréal, dossier Ottawa.

[4] Guigues à Cazeau, octobre 1853, dans *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 320.

professeur se bornait à donner son cours et les élèves prenaient des notes en classe. C'était déjà la méthode universitaire.

Aucune science n'était négligée. Faisant rapport sur les activités et sur les besoins du collège, le père Tabaret notait, le 30 décembre 1855, que l'on sentait vivement le besoin d'un cabinet de physique que la situation financière de la corporation du collège ne permettait pas d'acheter. Le supérieur priait l'honorable M. Laughton de bien vouloir s'intéresser auprès du gouvernement pour en obtenir un [5]. La requête demeura probablement sans réponse car, en juillet 1859, Mgr Guigues demande à M. Félix Cazeau, son ami de Québec, de mettre à son compte les instruments de physique expédiés au père Tabaret [6].

L'enseignement et surtout l'équipement scientifiques demeurèrent cependant assez primitifs jusqu'au jour où le Collège de Bytown devint université, en 1866. Dès ce moment, les autorités de l'institution se préoccupèrent de ce problème en songeant à doter l'Université de diverses facultés.

MÉDECINE.

On pensa d'abord à la médecine. La charte de 1866 concédait à la nouvelle université le pouvoir de faire subir des examens pour les diplômes de doctorat en droit et en médecine. La même année, ou au début de 1867, Mgr Guigues cédait à l'Université, une maison construite sur un terrain à proximité de l'Université pour y établir une faculté de médecine [7]. Dès le 29 août 1866, le père Adolphe Tortel écrivait au père Joseph Fabre, supérieur général, que les médecins d'Ottawa voulaient affilier à l'Université une école de médecine qu'ils proposaient de créer [8] et, le 15 octobre de la même année, le père Hyacinthe Charpeney s'adressant au père Pierre Aubert, assistant général, affirmait que le corps médical de Montréal désirait, lui aussi, s'affilier à Ottawa [9]. Tout semblait porter à agir promptement. Le 24 décembre, le père Tortel annonçait qu'on avait trouvé une maison pour la nouvelle faculté [10]. Il s'agit de la maison construite par Mgr Guigues. On songea

5 *Registre des Lettres*, vol. 6, p. 223.
6 *Registre des Lettres*, vol. 6, p. 447.
7 *Ibid.*, vol. 10, p. 249.
8 Archives générales O.M.I., dossier Tortel, Adolphe.
9 *Ibid.*, dossier Charpeney, Hyacinthe.
10 *Ibid.*, dossier Tortel, Adolphe.

de nouveau à affilier Montréal en 1870 [11] et en 1871 [12]. Un projet plus sérieux vit le jour en 1877. Il venait de la part des médecins d'Ottawa [13] et le conseil provincial fut saisi de la question le 30 janvier 1878 [14]. En 1885, le projet d'affiliation de l'École Victoria de Médecine de Montréal fut de nouveau agité [15]. Le provincial, après l'approbation pontificale, souleva encore la question de la faculté de médecine, et en écrivait à son frère le père Cassien Augier, supérieur général, le 25 juin 1890 [16]. En 1931, l'atmosphère semblait favorable à l'établissement de l'École mais, encore une fois, les rêves demeurèrent des rêves sans consistance. Enfin, en 1945, après quatre-vingts ans d'espoir, la Faculté de Médecine était définitivement établie et l'Université entrait désormais sérieusement dans la voie de l'enseignement scientifique.

### École technique.

Le père Tabaret pensa un moment à établir une école industrielle. Son biographe écrit :

> Un peu avant sa mort, une de ses grandes préoccupations était de doter la ville d'Ottawa d'une bonne école industrielle. « Par là, nous disait-il, nous serons prêts à prendre notre place dans les manufactures qui s'ouvriront successivement et à y trouver, avec l'aisance, notre part légitime d'influence. » Il a caressé ce projet jusqu'à la fin. Dans ses derniers jours il surveilla avec soin l'établissement d'un vaste laboratoire de chimie, il y voyait la réalisation d'un rêve cher [17].

Malheureusement le désir du père Tabaret disparut avec lui. Il fallut attendre la fondation de l'École des Sciences appliquées pour voir ce rêve prendre corps en des proportions insoupçonnées par l'ancien recteur.

### Pharmacie.

La charte de 1885 était explicite sur les pouvoirs académiques de l'Université dans le domaine de la médecine. Le Sénat possédait toute

[11] Vandenberghe à Fabre, 16 septembre 1870 (archives générales O.M.I., dossier Vandenberghe).

[12] Antoine à R. P., lettre reçue le 21 novembre 1870 (archives provinciales O.M.I., dossier Montréal, 1870); Vandenberghe à M^gr^ Guigues, 30 avril 1871 *(ibid.)*; Guigues à Antoine, 3 mai 1871 (*ibid.*, dossier Ottawa : 1^re^ maison, 1870-1872).

[13] *Missions... des... Oblats de Marie-Immaculée*, 15 (1877), p. 457-458.

[14] Conseil provincial, vol. 2, p. 234 (archives provinciales O.M.I.).

[15] *Codex historicus de Saint-Sauveur de Québec*, 6 mars 1885.

[16] Archives générales O.M.I., dossier Augier, Célestin.

[17] *Notices nécrologiques...*, vol. 5, p. 487.

autorité pour faire subir des examens en vue du doctorat dans les quatre sections : médecine, chirurgie, pharmacie et gynécologie [18].

Le père Édouard Émery, recteur, songea en 1904 à doter l'Université d'une école de pharmacie et eut recours à des consultations légales qui semblaient indiquer qu'il eût été facile de faire reconnaître cette École par le Collège ontarien des Pharmaciens [19]. Malgré cette réponse favorable et encourageante, l'école ne fut pas ouverte.

SCIENCES.

Si nous considérons l'enseignement des diverses sciences, à partir de 1866, nous trouvons bien des renseignements intéressants dans les rapports du temps. Le 25 juillet 1875, le père Antoine Paillier écrivait au père Aimé Martinet, assistant général :

> Le R.P. Paquin professe, le matin, le génie civil, c'est-à-dire l'arpentage et tout ce qui a rapport aux ponts et chaussées, mines et chemins de fer, canaux, etc.; puis l'après-midi, l'éponge à la main et la craie de l'autre, il devient professeur d'arithmétique et d'algèbre; un peu après, il s'affuble d'un grand tablier, et le voilà qui compose, décompose, recompose, et fait revivre les merveilles des alchimistes du moyen âge. Quant au F. Balland, il brise chaque matin une lance avec Descartes, et le soir il se transforme en physicien habile, et déroule aux yeux de ses élèves ébahis les mystères de l'acoustique, de l'électricité, de la lumière, etc. [20].

Passant ensuite au musée d'histoire naturelle, le même père ajoute :

> Son musée compte déjà plusieurs centaines de spécimens pour la minéralogie; cinq ou six cents pour l'ornithologie; plusieurs reptiles, poissons et mammifères, tels que boa constrictor, carcajou, crocodile, veau marin, ours, etc. [21].

Une brochure publiée en 1882 à l'intention des Franco-Américains indique le programme suivant, distribuant les sciences sur les sept années du cours : première année : botanique, géographie et algèbre; deuxième année : zoologie, algèbre et géométrie; troisième année : chimie, arpentage, géométrie plane et sphérique, trigonométrie et géographie; quatrième année : minéralogie, géographie physique et trigonométrie; cinquième année : géologie, géométrie analytique; sixième année : physique, mécanique et calcul; septième année : physique et astronomie.

18 *An Act to amend the Acts Incorporating the College of Ottawa*, No. 31 [1885], paragraph 2.
19 Archives générales O.M.I., dossier Université d'Ottawa.
20 *Missions... des... Oblats de Marie-Immaculée*, 13 (1875), p. 474.
21 *Ibid.*, 13 (1875), p. 474.

Ce curriculum était déjà indiqué dans un programme de la toute première heure du collège, mais distribué un peu différemment : première année : géographie, système solaire et action lunaire; deuxième année : géographie de l'Amérique; troisième année : géographie de l'Europe et agriculture; quatrième année : géographie de l'Asie, de l'Afrique, de l'Océanie et agriculture; cinquième année : algèbre et arpentage; sixième année : algèbre et mécanique; septième année : géométrie, trigonométrie, sections coniques; huitième année : physique, chimie et astronomie [22].

CHIMIE.

La chimie prit bientôt une importance particulière. Le 22 décembre 1875 déjà, le père Louis Paquin se plaignait au provincial qu'il restait encore beaucoup à faire pour le cabinet de chimie [23]. En 1888 cependant, on voit que la situation était changée. Le père Fayard, dans son rapport au supérieur général, le 18 janvier, pouvait écrire que l'enseignement de la chimie avait reçu des développements très considérables au cours des dernières années. On possédait désormais un véritable laboratoire

> [...] n'ayant peut-être pas son pareil au Canada, un laboratoire fourni de nombreux instruments et organisé de façon que les élèves, même en dehors des classes régulières, puissent y venir manipuler eux-mêmes et expérimenter avec les produits chimiques qu'on met à leur disposition. Ils peuvent aussi acquérir une connaissance pratique de cette branche importante de la science [...]. Le R.P. Marsan est parmi les examinateurs officiels du Gouvernement. Celui-ci n'ayant pas encore de laboratoire, c'est à celui du collège qu'il envoie faire ses analyses. Bref, le laboratoire de chimie contribue à poser le collège, aux yeux du monde officiel et savant de la capitale [24].

PHYSIQUE.

La physique était également à l'honneur. En juillet 1875, le père A. Paillier affirmait que l'année précédente, le collège s'était imposé de grands sacrifices pour monter le cabinet de physique [25] et, le

22 Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *art. cit.*, p. 225-227.

23 Archives provinciales O.M.I., dossier Université d'Ottawa, 1874-1875. Le père Paillier avait affirmé la même chose au père Martinet, le 25 juillet 1875 (*Missions... des... Oblats de Marie-Immaculée*, 13 [1875], p. 474).

24 *Ibid.*, 26 (1888), p. 436.

25 Paillier à Martinet, 25 juillet 1875 dans *Missions... des... Oblats de Marie-Immaculée*, 13 (1875), p. 474.

15 février 1876, le frère Balland demandait au provincial l'autorisation d'affecter quelques sommes à l'amélioration de ce laboratoire [26].

SCIENCES NATURELLES ET MUSÉE.

Les autres laboratoires étaient également convenables. On a vu qu'en 1875, le père Paillier faisait l'éloge du musée de sciences naturelles. Le 18 janvier 1888, le père Fayard écrivait que le musée de zoologie, de minéralogie et de géologie était parfaitement organisé, que les professeurs avaient à leur disposition les préparations les plus récentes, les instruments les plus nouveaux et les cartes les plus perfectionnées [27]. Le rapport au chapitre général de 1885, notait avec fierté que le collège possédait « une salle académique fort convenable, des cabinets de physique et de chimie bien pourvus, un musée [28]... ».

Le cabinet d'histoire naturelle s'enrichit rapidement. Le 21 septembre 1871, le père Dazé annonçait au provincial que le supérieur, le père Tabaret, avait l'intention de dépenser une centaine de dollars pour augmenter la collection d'oiseaux [29], et le 7 octobre il affirmait que le supérieur tenait beaucoup à monter un cabinet d'ornithologie. Le père ajoutait : « ... il me semble que le père Arnaud pourrait sans grand dommage pour lui nous faire don d'une ample partie des pièces qu'il a déjà vu que ces objets lui sont complètement inutiles [30]... » Le père Charles Arnaud avait en effet organisé un très riche musée dans sa mission de Betsiamites, sur la côte nord du Saint-Laurent.

La question du musée revint sur le tapis en 1877. Le père Paillier écrivait cette fois au provincial, le 5 février, que M. Chevalier [31] avait apporté une très belle collection d'œufs [32]. Cette collection avait été achetée par l'Université et, le 11 janvier, le père affirmait que M. Chevalier voulait vendre sa collection pour la somme de $ 400, ce que le père trouvait superflu. Il ajoutait que le père Tabaret désirait refaire le musée au coût de $ 800. « C'est beaucoup pour charmer les yeux des visiteurs [33] », ajoutait-il.

26 Archives provinciales O.M.I., dossier Université d'Ottawa.
27 *Missions... des... Oblats de Marie-Immaculée*, 26 (1888), p. 433.
28 Archives générales O.M.I., dossier Rapports au chapitre général, 1885.
29 Archives provinciales O.M.I., dossier Université d'Ottawa, 1870-1871.
30 *Ibid.*
31 Lire Le Chevalier, naturaliste français, ami du père Charles Arnaud, o.m.i.
32 Archives provinciales, dossier Université d'Ottawa : Sources.
33 *Ibid.*

C'était peut-être beaucoup pour l'époque, mais le recteur pensait aussi à l'avenir et personne ne songerait aujourd'hui à l'en blâmer.

Le père Arnaud finit, vers 1898, par sacrifier et donner à l'Université le contenu de sa riche collection [34]. Ce fut heureux car cette affluence de spécimens nouveaux força les autorités de l'Université à ajouter un nouvel édifice exclusivement destiné aux sciences.

ÉDIFICE DES SCIENCES.

C'est ainsi que, le 30 septembre 1898, le père Constantineau s'adressait au supérieur général. L'Université, disait-il, avait besoin d'espace et le musée, en particulier, souffrait considérablement du manque de local. La collection était assez bonne, mais les objets s'entassaient au troisième étage du collège. Le recteur ajoutait :

> Ce qui rend cette situation impossible est un magnifique cadeau que nous a fait le R.P. Arnaud, de Bethsiamits. Depuis 40 ans qu'il travaille à collectionner toutes les espèces d'animaux, oiseaux, etc., etc., qui se trouvent au Canada. Sa collection est plus considérable que la nôtre. Où la mettre [35] ?

Le recteur affirmait en outre que le laboratoire de chimie, autrefois l'orgueil de l'Université, était maintenant en souffrance. On comptait jusqu'à soixante-deux élèves dans un laboratoire aménagé pour trente ou trente-cinq. Il n'était donc plus à la hauteur de l'institution.

Pour remédier à la situation, il fallait acheter un terrain en face de l'Université au prix de $ 1.500 à $ 2.000 et y édifier une construction en pierre à trois étages et mesurant à peu près 100 pieds de longueur sur 20 à 25 mètres de largeur. Au rez-de-chaussée, on logerait le musée; au-dessus seraient le cabinet de physique et une salle de cours. Enfin au dernier étage on pourrait placer le laboratoire de chimie et quelques appartements nécessaires.

L'édifice fut construit tel que prévu et inauguré en 1901.

GÉNIE CIVIL.

Conscientes des besoins du temps, les autorités, qui avaient laborieusement organisé divers départements scientifiques à l'Université, ne tardèrent pas à comprendre l'importance pour l'Université d'Ottawa de dispenser l'enseignement des sciences à un degré plus élevé et dans des

[34] *University of Ottawa Review*, 3 (1900-1901), p. 509 et suiv.
[35] Archives générales O.M.I., dossier Université d'Ottawa.

cadres encore plus pratiques. De là, la fondation d'un cours de génie civil de trois ans et terminé par un certificat. Le cours commença probablement en 1874. Une lettre du père Gladu au provincial, datée du 9 juillet 1874, montre que le cours existait déjà. Le père se plaignait d'une annonce parue dans le *Nouveau Monde* du 8 juillet. Il trouvait cette annonce... « insignifiante. Pourquoi prendre une colonne de journal pour dire tout ce qu'on trouve dans tous les collèges ? » Le collège possédait aussi un cours de génie civil dont il fallait donner tout le programme, car c'était là ce qu'il y avait de plus saillant au collège [36].

De son côté, le père Louis-Philibert Paquin affirmait qu'en 1874, il avait été chargé de l'enseignement du génie civil [37]. Le cours gagna rapidement dans l'opinion publique, selon les informations fournies par le père Paquin. En décembre 1875, il comptait neuf étudiants, tous très satisfaits et de jeunes employés du gouvernement commençaient à faire des demandes pour l'organisation de cours privés le soir. Le père ajoutait que beaucoup restait à faire du côté matériel, mais que le collège avait fait beaucoup au début de l'année en achetant des instruments d'arpentage. Quant à la chimie, le laboratoire laissait à désirer [38].

Il semble cependant que certains hésitaient sur l'opportunité de ce nouveau cours, et le père Louis Soullier, visiteur général en 1876, jugea opportun de réunir les professeurs pour obtenir leur avis. On trouve le passage suivant dans ses notes personnelles sur la visite :

> Le génie civil, dont l'utilité a été contestée par quelques uns est au contraire une véritable nécessité et un service rendu à la religion et au pays qui ne tarderont pas à être reconnus, puisqu'il ouvre à des jeunes catholiques une carrière réservée jusque là aux Anglais et Américains protestants [39].

Le visiteur note ensuite les opinions du frère Balland et des pères Ouelette, Paquin, Harnois et Barrett, qui tous s'entendent sur l'utilité du cours. On insiste aussi sur le besoin de faire de nouveaux sacrifices pour se procurer les appareils scientifiques nécessaires. Le père Paquin, en particulier, était très explicite. Il affirmait que le système d'éducation du collège répondait le mieux aux besoins du pays.

36 Archives provinciales O.M.I., dossier Québec, 1874.

37 Archives générales O.M.I., dossier Université d'Ottawa : Visite 1876, Réponse au questionnaire personnel.

38 22 décembre 1875 (archives provinciales O.M.I., dossier Université d'Ottawa, 1874-1875).

39 Archives générales O.M.I., dossier Université d'Ottawa : Visite 1876.

> D'ailleurs, ajoutait-il, l'expérience du R.P. Directeur [Tabaret] qui l'a amenée à réaliser ce plan longtemps mûri de faire partir un cours de génie civil et de mêler les sciences aux matières classiques a toujours été fortement secondé par le désir très souvent exprimé d'un des hommes les plus éminents qui, après avoir été au ministère civil pendant vingt-cinq ans, connaissait mieux que tout autre les besoins de la Province [40].

Comme toute œuvre naissante, la faculté de génie exigea des sacrifices de la part des professeurs. C'est ainsi que le père Paquin enseignait en première et deuxième années du cours de génie civil les matières suivantes : trigonométrie, chimie, minéralogie, calcul différentiel et intégral, géométrie descriptive, arpentage pratique, arpentage maritime et souterrain [41]. C'en était assez pour un seul professeur.

Malgré cela, l'enseignement donné était excellent. Le père Tabaret peut affirmer au père Fabre, le 6 juillet 1877 :

> Les examens de la fin de l'année ont prouvé que les succès des travaux dans les différentes classes, ont été très satisfaisants. Les élèves du Génie civil ont vraiment brillé ainsi que ceux qui suivent les hautes classes en anglais et en français [42].

En 1878, on comptait dix élèves pour le cours de génie civil [43] et, en 1890, il y avait sept élèves en première année et cinq en seconde [44].

Le cours eut pourtant ses vicissitudes. Établi en 1874, il fut interrompu en 1880 « pour un temps » dit l'annuaire [45] et repris en 1885 [46]. On donnerait après deux ans le certificat d'arpenteur. En 1885, on parle d'un baccalauréat en génie civil, en génie mécanique, en génie minier et d'une maîtrise en génie [47]. En 1888, le cours du baccalauréat en sciences inclut la première année du cours de génie [48]. Le cours de génie se retrouve dans tous les annuaires jusqu'en 1891 inclusivement, mais ne paraît plus en 1892.

Cependant une note publiée dans *The Owl* en octobre-novembre 1889 [49] dit que le cours est interrompu. C'est peut-être à cette

40 *Ibid.*
41 *Ibid.* : conseil du 24 septembre.
42 Archives générales O.M.I., dossier Tabaret, Henri.
43 Tabaret à Fabre, 1er août 1878 (archives générales O.M.I., dossier Université d'Ottawa : rapports).
44 Antoine au Provincial, 16 septembre 1890 (archives provinciales O.M.I., dossier Université d'Ottawa, 1890).
45 Page 26.
46 Annuaire pour l'année académique 1885-1886.
47 *Ibid.*
48 Annuaire pour l'année académique 1888-1889.
49 Vol. 3, p. 71.

occasion que le père Balland fit parvenir une petite note, non datée, au provincial. S'il avait demandé qu'on n'eût pas la seconde année, disait le père, c'était parce que les élèves n'étaient pas préparés suffisamment, ce qui aurait plutôt concouru à la ruine du cours qu'à son établissement. Il faudrait, ajoutait-il, un cours de quatre années au lieu de trois, et le programme de la première année serait modifié de façon à donner aux étudiants les connaissances fondamentales en mathématiques. L'année suivante, le cours se continuerait comme seconde année, ce qui permettrait aux élèves de se présenter à l'examen des arpenteurs du gouvernement.

En 1890, le père Antoine réclamait du renfort. S'adressant au provincial, le 16 septembre, il pensait qu'avec l'aide d'un jeune père finissant de Rome, on pourrait entreprendre la troisième année du cours, si le nombre d'élèves suffisait. Le collège possédait tous les instruments et le père Murphy affirmait qu'on était mieux outillé qu'à l'Université Harvard [50]. On ne pouvait exiger davantage d'une jeune université aux prises avec les difficultés financières. Le père Soullier notait pourtant, dans sa visite en février 1894, avec une pointe de tristesse, que le cours de génie civil était abandonné [51]. Il l'avait si vivement encouragé dans sa visite de 1876.

La construction de l'édifice des sciences en 1900 fit renaître l'espoir. Le feu de 1903, qui détruisit complètement l'édifice principal, faillit faire perdre courage. Mais, dès 1904, l'idée germa de nouveau. Le gouvernement provincial de l'Ontario faisait don à l'Université de la somme de $ 10.000 pour remplacer les instruments scientifiques détruits dans l'incendie. M. George W. Ross écrivait à ce propos à M^gr^ Thomas Duhamel, le 1^er^ novembre 1904. Il affirmait que ses collègues regardaient favorablement cet octroi. Cependant, pour protéger le ministère, M. Ross demandait à Sa Grandeur, en qualité de chancelier, de donner des assurances que la dite somme serait utilisée pour la fin spécifiée et il affirmait que le gouvernement n'avait pas l'intention de faire servir cet octroi comme un prétexte à une subvention annuelle. M^gr^ Duhamel avait déjà rassuré M. Ross à ce sujet, mais ce dernier lui demandait de

[50] 16 septembre 1890 (archives provinciales O.M.I., dossier Université d'Ottawa, 1890).

[51] Archives générales O.M.I., dossier Université d'Ottawa : rapports.

lui donner une nouvelle assurance afin de pouvoir en faire part directement aux membres du ministère [52].

L'archevêque d'Ottawa s'empressa de répondre, le 3 novembre. En remerciant le gouvernement de son geste généreux, Mgr Duhamel affirmait que les autorités de l'Université jugeaient comme un devoir patriotique de ne perdre aucun instant dans le rétablissement et le développement du département de sciences appliquées, surtout dans le domaine de l'hydraulique et du génie électrique [53].

L'annuaire de 1905-1906 annonçait que l'Université voulait développer les sciences appliquées et porter une attention particulière à la physique, à la chimie, à la minéralogie, à la géologie, à la zoologie et au génie. L'annuaire anglais ajoutait qu'on inaugurerait en 1905 des cours en génie minier, en génie civil et en génie électrique. Après trois années d'études un diplôme serait décerné, et une quatrième année conduirait au baccalauréat ès sciences. L'annuaire français ne faisait aucune mention de ce cours. Le cours était disparu de l'annuaire en 1906.

### Baccalauréat en sciences.

Dans le domaine des sciences pures, l'annuaire de 1879-1880 mentionne pour la première fois un ensemble de cours parallèles à ceux du baccalauréat ès arts et conduisant au grade de bachelier ès sciences. En 1885, dans l'énumération des diplômes conférés par l'Université, il est fait mention de la maîtrise en sciences et, la même année, on parle d'un « Honor course » conduisant au baccalauréat ès arts en cinq branches, en particulier en mathématiques et physique et en sciences naturelles. Le cours de sciences conduisant au baccalauréat disparaît de l'annuaire en 1907. On avait octroyé un seul B.Sc. et cela en 1897.

### École des Sciences pures et appliquées.

Ce cours fut rétabli sur de nouvelles bases durant l'année académique 1935-1936. Enfin, en mai 1946, on fondait une École des Sciences

52 *Ibid.*, dossier Université d'Ottawa.
53 *Ibid.*, dossier Université d'Ottawa.

appliquées qui fut transformée, en juillet 1953, en École des Sciences pures et appliquées. La direction en était confiée au docteur Pierre Gendron. Depuis cette date, l'École n'a cessé de progresser et elle donne présentement des cours complets dans les branches suivantes : génie chimique et génie électrique; elle offre les trois premières années des autres sections du génie. Elle offre aussi des cours conduisant au baccalauréat ès sciences et au baccalauréat avec spécialisation (Honor) en biologie, en chimie, en mathématiques et en physique.

En 1950, on offrait pour la première fois des cours supérieurs en biologie, suivis en 1952 de cours en mathématiques et en chimie. Aujourd'hui les cours préparent les étudiants à la maîtrise et au doctorat en chimie, en biologie, en mathématiques, en physique et à la maîtrise ès sciences en génie nucléaire. Ce dernier cours n'est offert, au Canada, qu'à l'Université d'Ottawa, en collaboration avec la Société de l'Énergie atomique du Canada.

### Cité universitaire a l'intérieur de la cité universitaire.

Le développement actuel de l'enseignement des sciences à l'Université semble donc appeler de nouveaux efforts. C'est pourquoi l'Université a commencé la réalisation d'un grand plan visant à donner à l'École des Sciences pures et appliquées les édifices dont elle a un urgent besoin. Ce sera une véritable cité universitaire, à l'intérieur même de la cité universitaire. A cet effet, on a entrepris auprès des industries canadiennes une campagne de souscription visant à recueillir la somme de trois millions de dollars. On prévoit qu'en 1963 le nombre des étudiants sera passé de trois cent soixante qu'il était durant l'année académique 1955-1956, à environ mille deux cent.

Le deuxième édifice, dont la construction commencera incessamment, sera destiné au génie électrique. On prévoit l'ouverture de ce bâtiment en septembre 1957. Un édifice pour l'enseignement de la chimie pour l'administration de la Faculté s'ouvrira en septembre 1958. Puis viendront, en 1959, l'édifice des laboratoires de biologie et de physique; en 1960, l'édifice du génie civil et, en 1961, les laboratoires spécialisés pour l'enseignement du génie mécanique, métallurgique, minier et géologique.

Au fur et à mesure que les laboratoires seront établis, on donnera l'enseignement complet dans ces différentes branches du génie. C'est donc vraiment un rêve depuis longtemps caressé qui est en voie de prendre corps.

Gaston Carrière, o.m.i.,
Séminaire universitaire.

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

*La Sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Paris, Éditions du Cerf, 1956. 22 cm., XVIII-1.669 p.

Cette nouvelle traduction française de la Bible procède d'un travail d'équipe entrepris en 1946. Le souci primordial qui a orienté l'École biblique de Jérusalem dans la préparation de la présente édition, a été la fidélité au texte original. Les différents ouvrages de l'Ancien et du Nouveau Testament, traduits par des exégètes catholiques de langue française, ont d'abord été publiés séparément. Puis on s'est adonné à une revision d'ensemble afin de ramener à l'unité les traductions variées que l'édition en volumes séparés donnait parfois de termes ou d'expressions identiques, soit dans le grec, soit dans l'hébreu. Parmi les traits caractéristiques qui font de cette traduction un instrument de travail précieux signalons les suivants : des explications d'ordre général suffisantes pour le lecteur non spécialiste données dans les introductions; des références marginales permettant de retracer facilement les textes bibliques qui éclairent de quelque façon un passage; d'autres références soit aux lieux parallèles, soit aux endroits où l'on trouve des rapprochements d'idées ou de situations; un tableau chronologique des événements; une table analytique qui renvoie aux notes explicatives sur le sens d'une expression et sur le contenu d'une notion ou d'un thème important dans l'histoire de la Révélation; des cartes et plans en hors-texte; enfin, une forme littéraire très soignée.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

*La Bible de Jérusalem. L'Ancien et le Nouveau Testament. La Bible de Poche.* Paris, Éditions du Cerf; Bruges, Desclée de Brouwer, 1956. 12 cm., 1.990 p.

Cette édition de poche reproduit intégralement la traduction française de la Bible, préparée sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, dont il a été question dans la recension précédente. Malgré le très petit format du volume (3" × 5" × 1"), le texte, composé en monotype Plantin corps 5 ½ et imprimé sur papier India Oxford, est très lisible.

Dans cette édition, les introductions ont été supprimées, ainsi que le tableau chronologique des événements et les cartes géographiques que contient l'édition *major*. Les notes abrégées et les références aux lieux parallèles, préparées par les RR.PP. L.-M. de Wailly, o.p., et Th.-G. Chifflot, o.p., sont renvoyées à la fin de l'Ancien et du Nouveau Testament, au lieu de figurer au bas de chaque page. L'ouvrage se termine par une « liste alphabétique des principaux noms de personnes ou de lieux, et des principales notions bibliques, sur lesquels il existe des notes-clefs ».

Léopold Lanctôt, o.m.i.

* * *

PIUS PARSCH. — *Apprenons à lire la Bible.* Adapté de l'allemand par Marc ZEMB. Paris, Desclée de Brouwer, 1956. 19 cm., 184 p. (Collection « Présence chrétienne ».)

Le rôle que le père Pius Parsch a joué dans le renouveau liturgique nous est bien connu. Sa contribution à la diffusion des saintes Écritures n'est pas moins importante. Elle est exposée dans *Apprenons à lire la Bible.* Ce guide biblique livre aux prêtres et aux dirigeants d'action catholique le fruit d'une longue expérience. L'auteur l'a rédigé sur la fin de sa vie, après avoir travaillé quelque trente ans à l'organisation et à la direction de nombreux cercles bibliques. Dans une première partie, il nous fournit une série de normes auxquelles il s'est lui-même conformé dans ses multiples heures bibliques. Les chapitres de la seconde partie contiennent, sous forme de modèles, d'exemples méthodiques, de plans de travail, l'application pratique des principes établis dans la première moitié du volume.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Chanoine LIONEL GROULX. — *Rencontres avec Dieu.* Montréal, Éditions Fides, 1956. 19 cm., 111 p.

Ce petit volume donne la substance d'une retraite prêchée à des professeurs d'université. L'auteur s'applique à situer le problème religieux dans les grands courants de la pensée contemporaine, et à expliquer à ses auditeurs avec quelle fierté chacun doit arborer son titre de catholique. Ils les invitent à descendre au plus intime d'eux-mêmes pour y prendre contact avec un Dieu personnel qui nous ménage à profusion les occasions de rencontres et les moyens de faire de sa doctrine le guide et l'âme de nos pensées. La retraite se termine sur ce grave avertissement : pour ne pas faillir à votre devoir, vous devez apporter à vos élèves « le rayonnement d'une parole ou d'une personnalité chrétiennes ».

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

LOUIS LACHANCE, o.p. — *La Lumière de l'Âme. Vingt entretiens sur la grâce.* Montréal, Éditions du Lévrier, 1955. 19,5 cm., 224 p.

Rares sont les chrétiens chez qui on ne rencontre pas des idées fausses, ou pour le moins, des notions incomplètes sur un principe de vie spirituelle aussi fondamental que la grâce. Ceci explique en partie qu'un grand nombre estiment trop peu un don pourtant si magnifique. Pour remédier à cette situation, le père Lachance a donné à la radio vingt conférences dont les textes ont été préparés, moins comme un traité dogmatique, que de façon à répondre à des besoins précis. Chacune aborde un point important de doctrine ou un problème déterminé, l'expose dans une langue accessible à tous, et fournit des précisions dont l'opportunité apparaît à quiconque connaît notre milieu. C'est à tous ceux qui désirent pousser leur culture religieuse afin de faire large la part de Dieu dans leur vie, que l'auteur adresse ce livre. Il vise avant tout à leur enrichissement spirituel.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

FERNAND-M. FORTIN, o.p. — *La Pierre d'Assise. Essai sur l'humilité.* Montréal, Éditions du Lévrier, 1955. 20,5 cm., 241 p.

En nos temps modernes, où trop de gens luttent pour une fausse supériorité, on n'a guère souci de s'adonner à l'humilité, ni même de s'arrêter à l'examen des traits

caractéristiques dont est composé son vrai visage. Néanmoins, comme le rappelle si bien l'auteur, cette vertu constitue la pierre d'assise de tout l'édifice spirituel. Un essai sur l'humilité se doit donc de réhabiliter aux yeux de tous ce principe de vie intérieure. Le livre du père Fortin a le mérite de mettre en pleine lumière la place que chaque homme a le droit d'occuper dans l'ordre de la création sans usurper l'une ou l'autre des prérogatives de l'Infini. De plus, il fournit une lecture des plus tonifiantes sur la manière d'assurer à une vertu aussi fondamentale toute l'influence qu'elle est appelée à jouer dans la vie quotidienne, et il explique que ses ramifications, loin de s'arrêter au champ d'action caractérisé par l'effort ascétique, pénètrent les horizons supérieurs où se fait sentir le souffle de l'Esprit. Le lecteur retirera du présent volume une haute considération pour l'humilité, une forte détermination à la garder et développer dans son âme.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Les prêtres de la communauté sacerdotale de Saint-Séverin. — *La Messe. Les chrétiens autour de l'autel.* Paris, Desclée de Brouwer, 1955. 19 cm., 209 p. (Collection « Présence chrétienne ».)

Voici une étude sur la messe qui diffère considérablement de celles que l'on a coutume de présenter. Les deux séries d'instructions qu'elle offre aux lecteurs ont été préparées par une équipe de prêtres engagés dans un effort commun pour grouper les chrétiens autour du mystère de l'autel. On y relate les tentatives faites non seulement par la prédication, mais aussi par l'action liturgique communautaire, afin d'amener chacun à communier plus intimement au corps du Christ et à ses frères. Passant en revue les diverses parties du saint sacrifice, les premiers chapitres rappellent aux fidèles que par sa structure la messe est un festin, et que pour en bénéficier ils doivent s'appliquer à produire trois actes principaux : écouter, offrir, communier. Les autres chapitres reviennent sur quelques aspects particuliers du sacrifice de l'autel pour dégager tout le sens de certaines cérémonies ou paroles auxquelles on n'attache pas toujours l'attention qu'il faudrait, et pour proposer des réalisations concrètes aptes à leur donner du relief.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Étienne Catta. — *Le Signe de Marie à travers l'histoire.* Bruxelles, La Pensée Catholique, 1956. 19 cm., 64 p. (Collection « Études religieuses ».)

Dans la collection « Études religieuses », le numéro 711 est dû à la plume du chanoine Catta, professeur aux Facultés catholiques d'Angers. Après avoir expliqué le sens chrétien de l'histoire, il s'attache à y trouver aussi un sens marial. Tout d'abord, il cherche le signe de Marie dans le donné révélé de l'Ancien Testament, à partir du Protévangile; puis, il montre la place qu'elle occupe dans le mystère et l'histoire du Christ et de son Église. Il nous rappelle comment Marie est intervenue, toujours subordonnée au Christ, pour préserver la foi et développer la sainteté. Il fait aussi allusion à la croisade du Rosaire contre les Albigeois, aux victoires de Lepante et de Vienne contre les infidèles, au vœu de Louis XIII en 1683, aux nombreuses apparitions de la Sainte Vierge depuis plus d'un siècle, aux encycliques de Léon XIII et de ses successeurs, aux congrès en l'honneur de Marie et aux études théologiques qui ont porté sur sa médiation universelle et sa royauté. Dans un dernier chapitre intitulé *Marie et les derniers temps,* l'auteur, qui n'a pas recours à des « prophéties » souvent suspectes, recherche les signes de la présence de Marie

dans l'Église, jusqu'au jour où apparaîtra « le signe du Fils de l'Homme », et il semble pressentir que, au milieu des apostasies finales, une persécution de choix attend les enfants et les légionnaires de Marie. Il nous remet sous les yeux le mot du saint auteur de la *Vraie Dévotion*, à savoir que les apôtres des temps derniers se reconnaîtront à leur zèle pour la Mère de Dieu.

Notre dévotion mariale ne peut que profiter de la lecture de ce pieux opuscule parsemé de textes de l'Écriture.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

G. HUNERMANN. — *Le Ciel est plus fort que nous. La merveilleuse histoire de Fatima.* Traduit par l'abbé E. SAILLARD. Mulhouse, Éditions Salvator, 1956. 20 cm., 231 p.

C'est afin de porter les apparitions de Fatima à la connaissance d'un plus grand nombre de lecteurs que G. Hunermann a bien voulu écrire cette merveilleuse histoire. Avant de la rédiger, il s'est rendu sur place, a étudié les coutumes locales, visité en détail le théâtre des apparitions, et interrogé les parents et amis des jeunes voyants. Replaçant le tout dans son cadre historique et géographique, ce conteur averti nous offre un récit qui captivera même ceux qui ont déjà lu d'autres ouvrages sur les mêmes événements.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

THÉRÈSE GOUIN-DÉCARIE. — *De l'Adolescence à la Maturité.* Montréal, Fides, 1955. 20 cm., 173 p.

La plupart des chapitres de ce volume reproduisent une série de causeries données à Radio-Collège durant la saison 1953-1954. Le présent ouvrage fait suite au livre dans lequel M^me^ Décarie a expliqué *Le Développement psychologique de l'Enfant.* Il analyse les divers aspects de la période éminemment complexe de l'évolution psychologique qui marque le passage de l'adolescence à la maturité. Une doctrine sûre exposée dans une langue claire et dépouillée de termes techniques, voilà ce que l'auteur offre aux parents et aux éducateurs pour les aider à mieux comprendre les adolescents.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

CLÉMENT TILMANN. — *Pour toi qui grandis, mon garçon. Pour toi qui grandis, ma fille.* Traduits par M. et M^me^ A. DESGÎTS. Mulhouse, Éditions Salvator, 1956. 17 cm., 47, 56 p.

Ces deux courtes publications parlent d'une manière franche et claire aux jeunes de l'un et l'autre sexes arrivés à l'âge où il importe de leur faire connaître la vérité sur les origines de la vie. Chaque brochure est adaptée à la mentalité de la catégorie particulière à laquelle elle s'adresse. L'exposé est bref et animé d'un souffle de pureté qui convaincra celui ou celle qui grandit de la beauté du plan divin. Il créera chez eux une atmosphère de confiance capable de calmer leurs craintes en face de la lutte qui s'amorce avec les changements qu'ils subissent dans l'intime de leur être.

L. O.

* * *

Mgr Jérôme Malenfant, o.f.m.cap. — *La Vocation missionnaire. Choix et préparation des candidats.* 20,5 cm., 197 p.

Sur un ton délibérément familier, Mgr Jérôme Malenfant nous dit de quels missionnaires les missions ont besoin. La première moitié de son volume est d'un intérêt général. Elle développe les implications contenues dans deux vérités de base : l'une touchant le but spécifique de la mission, qui est de planter l'Église dans les pays païens; l'autre déterminant le motif fondamental du missionnaire dans l'acceptation et l'accomplissement de cette mission, qui est l'obéissance à l'Église, et la vertu de piété envers l'Église. La seconde moitié de l'exposé aborde les difficultés de l'adaptation, et de la stratégie missionnaire. Les problèmes vivants et vécus que l'on considère se rapportent directement à l'Inde. Mais ils sont examinés à la lumière des principes et des directives émanés de Rome. De la sorte, même si l'intérêt de certaines questions est un peu restreint, cette monographie n'en est pas moins un traité d'une grande utilité pratique pour le choix et la préparation des candidats à la vocation missionnaire.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

A. Niedermeyer. — *Précis de Médecine pastorale.* Traduit par L. Brevet. Mulhouse, Éditions Salvator, 1955. 20 cm., 574 p., relié.

Ce livre du docteur Niedermeyer, docteur en philosophie, en médecine et en droit, directeur de l'Institut viennois de Médecine pastorale, professeur à la Faculté de Médecine de Vienne, et auteur de deux grands traités, en huit volumes, sur la morale médicale, s'adresse non seulement aux séminaristes pour leur cours de « diaconales », mais aussi aux prêtres et aux médecins. Il intéressera vivement tous ceux qui sont initiés aux problèmes médicaux.

Œuvre d'un érudit dont la connaissance encyclopédique ne diminue en rien la fidélité aux principes traditionnels de la morale chrétienne et la soumission aux décisions et directives de Rome, le *Précis de Médecine pastorale* traite pratiquement tous les sujets médicaux, para-médicaux ou biologiques qui touchent à la morale. Voici d'ailleurs son plan :

Objet et essence de la médecine pastorale; principes d'une anthropologie universaliste.

Prolèmes de la vie sexuelle : biologie, physiologie, psychologie, pathologie, hygiène, éthique et pédagogie, sociologie et métaphysique sexuelles, pollutions nocturnes, pollution volontaire, analyse du sperme, insémination artificielle, stérilité, impuissance, théorie de l'impuissance, stérilité facultative, onanisme conjugal; Droit à la vie : limites, homicide direct et indirect, conservation de sa propre existence, vivisection, suicide, mutilations personnelles, suicide par la main d'autrui, peine de mort, juste guerre, duel, vendetta, infanticide, fœticide, interventions chirurgicales, euthanasie.

Interventions médicales : craniotomie, avortement, grossesse extra-utérine, accouchement prématuré artificiel, césarienne, accouchement sans douleurs, baptême intra-utérin, collaboration des religieuses à l'accouchement, problème de la coopération, examen gynécologique, intervention sur l'hymen, circumcisio, interventions pour malformation des organes génitaux et pour changements de sexe, transplantation des glandes génitales, stérilisation, castration.

Vie psychique, normale et pathologique; psychologie, problème de l'âme et du corps, facteurs déterminants et développement des maladies mentales, psychoses,

névropathies, psychopathie, méthodes psycho-physiques, suggestives, analytiques, synthétiques et psycho-pathologique de psychothérapie, principes d'une psychothérapie catholique, jalons d'une psychothérapie universaliste dans la *Divine Comédie* de Dante, manifestations sans fondement systématisé, manifestations surnaturelles.

Religion et médecine : guérisons miraculeuses, fait métaphysique de la maladie, religion et maladie, le trépas et la mort, déontologie, directeur spirituel et médecin, médecin et mission.

On comprendra facilement que le docteur Niedermeyer ne peut faire une étude complète de toutes ces matières. Le maître qui s'en servira comme manuel de classe, préférera souvent le lumineux exposé de principes du R.P. Jules Paquin, s.j., intitulé *Morale et Médecine,* ou celui du R.P. Payen, s.j., l'admirable *Traité de Déontologie médicale d'après le Droit naturel.*

Tout « précis » souffre de l'inconvénient du genre. Cependant, même s'il y a plus d'une critique à faire sur des points secondaires, ce volume est le manuel le plus complet qui ait été publié jusqu'ici sur la morale et la médecine, et il rendra d'immenses services.

Lorenzo Danis, o.m.i.

* * *

Joseph de Tonquédec, s.j. — *Merveilleux métapsychique et Miracle chrétien.*

Ch. Mertens de Wilmars. — *Psycho-pathologie de l'anti-conception.* Paris, Lethielleux, 1955. 18,5 cm., 134 et 110 p.

Le Centre d'Études Laënnec vient d'ajouter deux volumes à sa série de publications.

Le père de Tonquédec est d'avis qu'on ne peut nier que parfois il se produise réellement des phénomènes métapsychiques, qui échappent aux lois communes, et qu'on ne peut pas les frapper tous de nullité ni les taxer tous de supercherie, bien qu'il faille toujours se méfier de l'engouement pour l'occulte et le merveilleux. Il en décrit le fonctionnement, en traitant des agents ou médiums, des séances où opèrent ces agents et du contenu des révélations métapsychiques. Puis, en donnant un aperçu des circonstances où apparaît le miracle chrétien, il n'a pas de difficulté à montrer que les thaumaturges ne ressemblent pas du tout aux médiums, qu'une coupure bien nette sépare le fait miraculeux du phénomène métapsychique, et qu'il y a « une différence foncière, essentielle, irréductible, disons mieux, une opposition absolue » entre les deux. L'objet de la présente étude n'est point de fournir des explications décisives et adéquates pour des phénomènes étranges jusqu'ici inexpliqués, mais de mettre en lumière leurs différences essentielles avec le surnaturel chrétien. L'auteur ne rejette pas la possibilité d'une action diabolique qui s'infiltrerait dans ces phénomènes d'apparence neutres. On sait que la suprême astuce de Satan consiste à se faire nier. Vouloir expliquer ces phénomènes paranormaux, comme le font les spirites, par l'action d'âmes humaines désincarnées, est une conception simpliste, qui ne résiste pas à l'examen et qui d'ailleurs a été condamnée par l'Église. Avant de terminer, l'auteur considère la valeur de certains essais d'explication scientifique, dont aucune cependant ne lui paraît satisfaisante, et il conclut que, devant un fait authentique de merveilleux métapsychique, il n'y a que deux réponses, soit le malin, soit un mystère naturel qu'on n'a pas encore réussi à tirer au clair, malgré toutes les recherches qu'on fait.

En 1954, au Congrès international des Médecins catholiques, tenu à Dublin, le prix Jean XXI fut décerné au professeur Mertens de Wilmars pour son présent travail ayant trait à la morale chrétienne dans ses rapports avec la médecine. A la fois psychologue et médecin, l'auteur établit la convergence des données de

l'observation psychologique, psychiatrique et médicale avec les exigences de la moralité, et il prouve que toute perversion de la fonction sexuelle aboutit à une dégradation plus ou moins profonde de la personnalité des conjoints et de leur vie conjugale, à des désordres mentaux et des conflits interhumains. Les interdictions de la morale, loin de mutiler la nature, tendent à la sauvegarder. Après avoir analysé les répercussions psychiques de l'évolution démographique contemporaine, l'auteur traite tout d'abord de « sexualité, moralité et normalité », puis, des mécanismes pathogéniques qui résultent de l'altération du lien amoureux, qui est autre chose que de l'érotisme, et des effets spécifiques propres à la technique contraceptive utilisée. La limitation des naissances peut s'obtenir de trois manières bien différentes : l'avortement, la stérilisation de l'accouplement et la continence. Les deux premiers modes sont causes de troubles psychiques considérables, qui sont décrits minutieusement dans ce volume. Au sujet de la continence, l'auteur a des pages admirables sur la chasteté et sur ses bienfaits tant psychologiques que moraux. Cet ouvrage sérieux et scientifique ne manquera pas de stimuler et d'encourager les efforts, même héroïques, pour observer la morale chrétienne.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Régis Jolivet. — *Le Dieu des Philosophes et des Savants.* Paris, Fayard, 1956. 19 cm., 128 p.

Cette année voit le commencement de la publication d'une *Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle,* qui sera connue sous le titre *Je Sais, Je Crois.* En cent cinquante petits volumes, dont la publication s'étalera sur sept ans, tout ce qu'on peut désirer connaître sur le plan de la foi chrétienne sera exposé clairement, de façon accessible à tous. Chaque sujet sera traité par un spécialiste choisi pour ses qualités d'exposition autant que pour la solidité de sa science.

Un des premiers volumes de cette série, le numéro 15, est l'œuvre de M^gr^ Jolivet, doyen de la Faculté catholique de Philosophie de Lyon. On n'aurait guère pu choisir un meilleur penseur et écrivain pour exposer ce que la raison laissée à elle-même peut connaître au sujet de Dieu. Plusieurs autres volumes seront consacrés à Dieu connu par la foi.

Ce court traité de théologie naturelle, qui est un préambule à la foi, ne se contente pas de donner les preuves de l'existence de Dieu et les conclusions de la philosophie sur ses attributs, son activité créatrice et sa Providence, mais considère aussi l'opinion de plusieurs écrivains contemporains sur ces questions, réfute Kant, Brunschvicg, Le Roy et Sartre et traite longuement du problème de l'athéisme.

Si ce volume est un indice du calibre de tous les autres de la collection *Je Sais, Je Crois,* cela augure bien; et nous ne saurions trop recommander cette nouvelle encyclopédie à tous ceux qui veulent parfaire leurs connaissances religieuses.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Yves Bouthillier. — *Réalisme ou Idolâtrie.* Paris, Éditions du Cèdre, 1956. 18,5 cm., 142 p.

Dans la révolte d'une partie du monde contre l'Occident et dans l'expansion du marxisme, il faut voir une révolution anti-métaphysique, une pensée laïcisée et une vision où il n'y a point de place pour le surnaturel et où l'on quitte le monde des réalités pour celui des mots. Le but du présent volume est d'indiquer que l'intellectualisme catholique réaliste, qui est en accord avec l'expérience et qui ne

procède pas d'un dogmatisme *a priori*, est un remède aux maux incalculables causés par une philosophie erronée dont les origines remontent à plus de deux siècles. Dans la première partie de ce livre, on trace un rapide historique du rejet du réalisme spiritualiste issu de la pensée grecque et des philosophes chrétiens. Dans la deuxième partie, on décrit le réalisme de l'Église catholique et, dans la troisième, on essaie de montrer comment, après l'abandon du réalisme, naquirent les idoles qui s'emparèrent de l'esprit humain.

La première partie laisse beaucoup à désirer. Selon l'auteur, Descartes, qui aurait réalisé l'accord de la raison et de la foi, n'était pas du tout responsable de cette révolution intellectuelle d'où devait sortir plus d'une hérésie et qui a abouti à Hegel et à Marx. Le vrai coupable, paraît-il, ce fut Locke. Il nous semble que l'auteur se montre trop indulgent envers Descartes, qui a effectivement inauguré l'orientation de toute la pensée moderne vers le rationalisme et l'idéalisme et dont les œuvres sont sur la liste de l'Index depuis 1663. En somme, Locke ne fit que continuer la méthode et la pensée de Descartes, et on peut dire qu'il fut la transition entre Descartes et Hume.

En décrivant le réalisme catholique, l'auteur rappelle que « la fonction de l'intelligence est de saisir le nécessaire caché au sein du mobile et du transitoire en touchant en un point l'être véritable des participations contingentes ». Ce n'est pas l'intellect qui est la marque spécifique de l'intelligence humaine, c'est la raison qui elle tâtonne, compare et s'exprime par le discours. Le réalisme spiritualiste, qui n'est pas un simple dogmatisme, exige la critique incessante de l'apport des sensations, des constructions de l'imagination, de l'élaboration des concepts, comme l'interprétation des événements et la recherche de la signification réelle des faits. Ce réalisme mène à une explication cohérente du monde et à une règle de vie qui n'est pas un rêve.

La passivité de l'intellect est liée à l'identité de l'être et de l'intelligible. En accordant à l'entendement un pouvoir intellectuel créateur, on a fait de toute la réalité du monde une construction humaine. Parce qu'il restreint l'objet de la pensée au fait conscient, l'idéalisme ignore le monde réel. Les idées-images, les « idoles » sont venues avec l'abandon du réel, la fascination de l'ordre logique et le pouvoir illimité des mots. L'état actuel du monde est le résultat de l'action destructrice d'idoles qui s'appellent Raison, Égalité, Science, Progrès, Histoire, Rationalisme, Socialisme et surtout Communisme avec sa contrainte systématique et terrifiante, qui détruit la raison, supprime la conscience et tient du cauchemar et de l'aberration mentale.

L'auteur a bien raison de conclure qu'un redressement philosophique, un retour au réalisme s'impose, si le monde doit recouvrer l'équilibre; mais il aurait pu ajouter que cela ne suffit pas. *Nisi Dominus...*

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JOHN HENRY NEWMAN. — *Écrits autobiographiques.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1956. 17,5 cm., 446 p.

Ce deuxième volume de la collection « Textes newmaniens » contient une *Introduction* par feu le père Tristram, de l'Oratoire, le texte anglais — ainsi que la traduction par M^lle^ Ginot, — de certains écrits de Newman jusqu'ici en grande partie inédits, et des *Notes* par le père Louis Bouyer, de l'Oratoire. Les matériaux autobiographiques trouvés dans la chambre du cardinal Newman après sa mort et reproduits intégralement en ce volume sont les suivants : *Une autobiographie*

*résumée, Deux esquisses autobiographiques, Le mémoire autobiographique, Ma maladie en Sicile* et *Journal catholique.*

Écrite à la troisième personne, *L'autobiographie en miniature* énumère, en une seule page, les faits saillants de sa vie de 1812 à 1884. La première des *Esquisses* comprend quatre pages et s'interrompt brusquement au commencement du mouvement tractarien. La seconde, qui ne va pas plus loin que 1863, fut rédigée, à la première personne, pour fournir, à un M. Morgan, de Québec, la base d'un article d'un dictionnaire biographique, qui devait être publié à Québec sous le titre de *The Men and Women of the XIXth century.* Le *Mémoire,* qui date de 1874, décrit, à la troisième personne, en quatre chapitres, ses années de formation (1820-1828), la période de sa vie qui précéda les événements dont il traita dans son *Apologia. Ma maladie en Sicile,* qui est une série de courts écrits rédigés à divers intervalles, relate le contretemps survenu, alors qu'il faisait un voyage en Méditerranée, en 1833. De son *Journal catholique,* qui couvre les années 1859 à 1874, nous extrayons le passage suivant daté du 30 octobre 1870 : « Combien il est déplaisant de lire d'anciens memoranda. Je ne saurais trop dire pourquoi. Ils semblent affectés, irréels, égoïstes, capricieux, enflés. Il y en a beaucoup parmi eux que je déchirerais et brûlerais, si je faisais ce que je souhaite. On écrit dans une humeur particulière. Peut-être en les regardant dans six mois, j'aimerai ce qui me déplaît aujourd'hui. Je me demande si je brûlerai tout, avant de mourir. Je le laisserai peut-être pour ce qui en vaut la peine. »

Consistant entièrement de souvenirs personnels la plupart sans importance et révélant une nature complexe, délicate, extrêmement sensible et facilement blessée, ces écrits autobiographiques, que Newman ne s'était pas donné la peine de publier, n'ajoutent pas grand-chose à sa stature et laissent soupçonner qu'il n'était pas tout à fait indifférent à ce que penserait de lui la postérité.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

René de Chantal. — *Chroniques de Français.* Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1956. 21 cm., xv-272 p.

Les *Chroniques de Français* contiennent les articles sur la langue française que M. de Chantal a publiés depuis quelques années au journal *Le Droit,* dans sa rubrique hebdomadaire : *Défense et Illustration de la langue française.*

L'auteur a groupé ces articles, dont le contenu est nécessairement disparate, autour d'un certain nombre de centres d'intérêt tels que les arts ménagers, le bridge, le cinéma et le théâtre, les élections, le ski, le vêtement, etc. M. de Chantal passe au crible le vocabulaire et les locutions usuelles qui ont cours au Canada; il discute le choix du meilleur mot pour désigner les innombrables articles d'origine anglo-saxonne qui inondent le marché canadien et qui se présentent sous leur vocable anglais faute de terme français consacré. Il ne se contente pas de condamner les expressions vicieuses, mais il analyse les mérites des mots que proposent les dictionnaires, les grammairiens et les auteurs. Les transformations phonétiques et morphologiques des mots et leur évolution sémantique sont exposées avec beaucoup d'érudition et de lucidité.

Les chapitres sur les anglicismes, les canadianismes et le français populaire clouent au pilori un grand nombre d'expressions fautives ou condamnables qu'on ne cesse de rencontrer chez des gens cultivés. Il est inévitable que parmi les centaines d'appréciations, d'approbations ou de condamnations que ce livre contient, il y en a quelques-unes qui imposent des réserves. On ne peut recommander assez chaude-

ment la lecture, ou plutôt l'étude de ce livre à tous ceux qui se piquent de bonne langue. Un index alphabétique à la fin du volume en augmente l'utilité pratique. Et ceux qui veulent étendre leurs recherches trouveront dans la bibliographie bien des références précieuses. Si dans un rare cas la présence d'un livre étonne le lecteur — je me demande si, par exemple, le livre très original de M. C. de Boer, *Syntaxe du français moderne,* est abordable par des lecteurs non spécialisés en linguistique — on constate que cette bibliographie, qui ne veut pas être exhaustive, réunit tout ce qu'il y a d'important dans les différents domaines de la linguistique.

Il faut mentionner spécialement l'*Avant-propos,* où l'auteur étudie la situation du français au Canada pour évaluer ses chances de survie. Les autorités en matière linguistique que M. de Chantal cite, s'accordent pour dire que le parler franco-canadien est condamné à être englouti par l'énorme bloc anglo-saxon de l'Amérique du Nord à moins de se rapprocher du français de la métropole. Pour ceux qui savent interpréter les faits linguistiques et historiques, il est clair qu'un isolationnisme qui opposerait la civilisation et le parler franco-canadiens à la culture et la langue françaises, serait le principal artisan de la ruine de la survivance française au Canada.

La participation du Canada à la civilisation française a été postulée de la façon la plus péremptoire dans la formule de M. Roch Valin : « ... Les seules chances positives de survie qui s'offrent à nous sont dans une adhésion linguistique, la plus étroite possible, au bloc francophone d'Europe. » Peu importe que les parlers régionaux du Canada gardent une prononciation archaïque, un vocabulaire rudimentaire et une syntaxe primitive pourvu que le pays produise une élite vraiment française parmi la jeune génération. Car la culture de chaque pays est portée en fin de compte par les instituteurs, les professeurs, les avocats, les médecins, les ingénieurs, les commerçants, le clergé, bref par la couche cultivée, qui repose sur la couche populaire, qui l'influence et qui en est influencée. Si les journaux, les revues, les livres, le théâtre, les films et la télévision ont leur rôle à jouer dans ce travail d'éducation, on pardonnera à M. de Chantal d'avoir insisté tout particulièrement sur la vocation de l'école dans un chapitre intitulé : *L'enseignement de la grammaire.* L'exposé clairvoyant de l'auteur, appuyé par les témoignages de linguistes français, belges et canadiens, flétrit une fois de plus un système d'enseignement qui, tant en Europe qu'au Canada, inculque les plus savantes notions littéraires aux élèves des collèges classiques et des cours des arts, tout en les abandonnant, pour la connaissance de la langue, au niveau de l'école primaire.

L'enseignement systématique de la grammaire, de la phonétique, de la stylistique s'impose dans toutes les classes de l'enseignement secondaire. Il est urgent de rehausser le niveau des connaissances linguistiques chez les instituteurs et les professeurs. Il faudrait cesser de voir dans le baccalauréat ès arts le *nec plus ultra* de la formation intellectuelle et former une élite scientifique dans des cours de maîtrise, de licence et de doctorat.

Par la justesse de ses vues générales, par l'ampleur et la solidité des matériaux linguistiques qu'il apporte, le livre de M. de Chantal constitue un élément de valeur dans la lutte pour un meilleur français au Canada.

Jean SPEKKENS.

* * *

# *Table des matières*

## ANNÉE 1956

---

## *Articles de fond*

---


PAGES

BEAUDOIN (L.), s.m.m. — *La technique de la pénétration communiste* ..... 149-172

BRANDT (R.). — *The dynamics of Transference* ..... 199-223

CARRIÈRE (G.), o.m.i. — *Au cœur de la nature* ..... 498-510

— *Le Collège de Bytown* ..... 56-78, 224-245, 317-349.

CROTEAU (J.), o.m.i. — *Gabriel Marcel, homme de communion* 491-497

GAREAU (E.), o.m.i. — *Pourquoi tenir à l'enseignement du latin ?* ..... 39-55

GRATTON (H.), o.m.i. — *L'évolution des sciences humaines* ..... 246-255

JEFFERLS (Ronald R.). — *The "Conte" as a Genre in Renaissance France* ..... 435-450

LAFRAMBOISE (Jean-Charles), o.m.i. — *Enseignement pontifical et famille chrétienne* ..... 298-305

LAUZIÈRE (A.-E.). — *Coups de sonde dans le roman canadien* 306-316

LEBLANC (E.). — *Les arts et l'aisance* ..... 186-198

LEFEBVRE (F.). — *L'histoire inconnue de l'astronomie* ..... 79-108

LORANGER (Léon), o.m.i. — *L'Église et la médecine* ..... 269-297

MÉNARD (J.). — *Xavier de Maistre et Rodolphe Töpffer, une amitié littéraire* ..... 173-185

PAGES

NABAIS (M. l'abbé Joao Antonio). — *La vocation sacerdotale à la lumière de la théologie et de la psychologie* ..... 350-388, 451-490.

PAPLAUSKAS-RAMUNAS (A.). — *Le rôle du traducteur dans la société internationale* ..... 109-111

PESCE (Don G.). — *Le moyen âge* ..... 5-38

VACCARI (V.). — *Le message social de Pie XII* ..... 401-418

WYCZYNSKI (P.). — *Les débuts poétiques de Joseph Melançon* 419-434

## *Partie documentaire*

Discours prononcés à l'occasion de l'inauguration officielle du laboratoire de génie chimique de la Faculté des Sciences pures et appliquées :

A. Du T.R.P. R. Normandin, o.m.i., recteur ..... 112-114

B. Du Dr E. W. R. Steacie, président du conseil national des Recherches ..... 114-115

C. Du Dr P. Gendron, doyen de la Faculté ..... 116-118

Discours prononcés lors de la collation du diplôme de docteur en droit « honoris causa » à S. Exc. le T. H. Vincent Massey, gouverneur général du Canada, à la suite de la pose de la pierre angulaire du nouvel édifice de la Faculté des Arts :

A. Du T.R.P. R. Normandin, o.m.i., recteur ..... 118-121

B. De S. Exc. le gouverneur général ..... 121-124

## *Chronique universitaire*

125-133; 256-257; 389-392; 498-510.

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

PAGES

BARNETT (Vincent M.), Jr. — *Competitive Coexistence and the Communist Challenge in Italy.* (S. A. Czako.) ..... 264-265

BARTHÉLÉMY (J.). — *Vision chrétienne de l'Homme et de l'Univers.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 134 135

BECKER (Charles). — *La Nuit pascale.* (G. Cloutier, o.m.i.) 137

BERDIAEV (Nicolas). — *Le Sens de la Création.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 396-397

BOUTHILLIER (Yves). — *Réalisme ou Idolâtrie.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 518-519

BRACE (Richard M.). — *The Making of the Modern World, from the Renaissance to the Present.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 145-146

BRÉARD (C.). — *Arithmétique et Algèbre.* (L. O.) ..... 143-144

BROS (Mgr A.). — *Bossuet Prêtre.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 138

CARPENTIER (René), s.j. — *Témoins de la Cité de Dieu.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 395-396

CATTA (Étienne). — *Le Signe de Marie à travers l'histoire.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 514

CHARBONNEAU (Paul-Eugène), c.s.c. — *Le plus grand Saint après Marie.* (Herménégilde Charbonneau, o.m.i.) ..... 397-398

CLAUDE (Robert), s.j. — *Adolescent qui es-tu ? Adolescent, rentre chez toi !* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 398

PAGES

CRANSTON (Ruth). — *The Miracle of Lourdes.* (H. Charbonneau, o.m.i.) ..... 258-259

DE CHANTAL (René). — *Chroniques de Français.* (Jean Spekkens.) ..... 519-521

DE GAULLE (Général Charles). — *Mémoires de Guerre.* Vol. I. *L'Appel.* 1940-1942. (S. A. Czako). ..... 262-263

DESMARAIS (Marcel-Marie), o.p. — *L'Amour à l'Age atomique.* (L. O.) ..... 138

DHEILLY (J.). — *Le Christ Source de Vie.* (G. Cloutier, o.m.i.) 134-135

DINGLE (Herbert). — *The Scientific Adventure.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 142-143

DUCASSE (Abbé). — *Le Combat pour la Vie, Vie de Charité.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 134-135

DUHAMELET (Geneviève). — *Mère Marie-Xavier Voirin.* (L. O.) ..... 138

DURAND (Louis-D.). — *Paresseux, ignorants, arriérés ?* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 148

EASTON (Stewart C.). — *The Heritage of the Past.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 144-145

EVE (Georges) et LANGLOIS (A.). — *Chimie.* (L. O.) ..... 143-144

EVE (Georges) et PESCHARD (Marcel). — *Physique.* (L. O.) 143-144

FARKAS (J. V.). — *Suedosteuropa.* (S. A. Czako.) ..... 265-266

FARKASS (J. V.). — *Ungarns Geschichte und Kultur in Dokumenten.* (S. A. Czako.) ..... 266

FORTIN (Fernand-M.), o.p. — *La Pierre d'Assise. Essai sur l'humilité.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 513

FOULQUIÉ (Paul). — *Morale.* (L. O.) ..... 143-144

FRÉGAULT (Guy). — *La Guerre de la Conquête.* (Patrice Corriveau, o.m.i.) ..... 260-261

PAGES

FREUD (Sigmund). — *On Aphasia, A Critical Study.* (Rudolph J. Brandt.) ..... 139-142

GABRIEL-DE-SAINTE-M.-MADELEINE, o.c.d. — *Visions et Vie mystique.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 398-399

GASNIER (Michel), o.p. — *Je professe... Je renonce... Je m'attache. Retraite préparatoire à la première communion solennelle.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 135

GHERMAN (Pierre). — *L'Ame roumaine écartelée.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 267-268

GOUIN-DÉCARIE (Thérèse). — *De l'Adolescence à la Maturité.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 514

GREMER (Philippe). — *Savant et Croyant.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 259-260

GROULX (Chanoine Lionel). — *Rencontres avec Dieu.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 512

HASSEVELDT (R.). — *Le Mystère de l'Église.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 134-135

HUNERMANN (G.). — *Le Fils du Facteur de Riese. Saint Pie X.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 259

— *Le Ciel est plus fort que nous. La merveilleuse histoire de Fatima.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 514

JOLIVET (Régis). — *Le Dieu des Philosophes et des Savants.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 517-518

KNOX (Mgr Ronald). — *L'Évangile de saint Paul.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 394

KREIKEMANS (Albert). — *Principes de l'Éducation religieuse, morale et sociale.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 394-395

KREMPEL (Dr A.). — *La Continence périodique.* (L. O.) ..... 137-138

*La Bible de Jérusalem. L'Ancien et le Nouveau Testament. La Bible de Poche.* (Léopold Lanctôt, o.m.i.) ..... 511

PAGES

LACHANCE (Louis), o.p. — *La Lumière de l'Ame. Vingt entretiens sur la grâce.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 512

LANCTÔT (Gustave). — *Une Nouvelle-France inconnue.* (Patrice Corriveau, o.m.i.) ..... 261-262

LANGLOIS (A.) et EVE (Georges). — *Chimie.* (L. O.) ..... 143-144

L'ARCHEVÊQUE-DUGUAY (Jeanne). — *La Vierge et l'Hostie dans la Famille.* (L. O.) ..... 135

*La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 511

LAURENTIN (René). — *Sens de Lourdes.* (H. Charbonneau, o.m.i.) ..... 258-259

LEFEBVRE (Dom Georges). — *Prière pure et Pureté du Cœur.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 396

LÉGARÉ (Romain), o.f.m. — *Un Apôtre des deux mondes, le Père Frédéric Jansoone, o.f.m.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 400

*Les prêtres de la communauté sacerdotale de Saint-Séverin. — La Messe. Les chrétiens autour de l'autel.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 513-514

*L'hérédité humaine.* Cahiers Laënnec, n^os 3 et 4, 1955. (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 399-400

MALENFANT (M^gr Jérôme), o.f.m.cap. — *La Vocation Missionnaire. Choix et préparation des candidats.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 515

MARIE-FRANCE. — *Claire Fontaine.* (L. O.) ..... 139

MARJAY (Frederic P.). — *Romantic Portugal.* (S. A. Czako.) 266-267

MAZUÉ (Honoré). — *La Madone qui pleure.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 259

MERTENS DE WILMARS (Ch.). — *Psycho-pathologie de l'anti-conception.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 516-517

PAGES

MERTON (Thomas). — *L'Exil s'achève dans la Gloire. La vie de Mère Marie Berchmans.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 400

*Moïse, l'Homme de l'Alliance.* (Patrice Corriveau, o.m.i.) ..... 262

MONCHANIN (J.). — *De l'Esthétique à la Mystique.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 260

NEWMAN (John Henry). — *Écrits autobiographiques.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 519

NIEDERMEYER (A.). — *Précis de Médecine pastorale.* (Lorenzo Danis, o.m.i.) ..... 515-516

OTT (Louis). — *Précis de Théologie dogmatique.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 394

PANNETON (Chanoine Georges). — *Le Ciel.* (L. Taché, c.s.sp.) 136-137

PARSCH (Pius). — *Apprenons à lire la Bible.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 512

PESCHARD (Marcel) et EVE (Georges). — *Physique.* (L. O.) 143-144

PETIT (Jean). — *Le Feu qui descend.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 135-136

POINSENET (M.-D.). — *Sous la Motion de l'Esprit, Anne de Guigné.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 138-139

POULIOT (Léon), s.j. — *Monseigneur Bourget et son Temps.* (Edgar Thivierge, o.m.i.) ..... 147

PRÉVOST (J.-L.). — *Le Prêtre, ce Héros de Roman.* I. *De Claudel à Cesbron.* II. *D'Atala à Thibault.* (L. O.) ..... 268

ROSSET (Charles). — *Exercices Latins.* (L. O.) ..... 143-144

SALVANESCHI (Nino). — *Sœur Claire.* (L. O.) ..... 398

SHEEN (Mgr Fulton). — *La Vie vaut d'être vécue.* Seconde série. (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 396

SMITH (Gérard), S.J. — *The Truth That Frees.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 399

PAGES

TILMANN (Clément). — *Pour toi qui grandis, mon garçon.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 514

— *Pour toi qui grandis, ma fille.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 514

TONQUÉDEC (Joseph de), s.j. — *Merveilleux métapsychique et Miracle chrétien.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 516-517

*Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron.* (Albert Strobel, o.m.i.) ..... 393-394

VILLEPELET (Mgr). — *La Veillée pascale.* (G. Cloutier, o.m.i.) 137

WALTER (Eugène). — *Sources d'Eau vive. Les richesses du septénaire sacramentel.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 395

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# Revue

de

# l'Université d'Ottawa

# Revue

de

# l'Université d'Ottawa

## Section spéciale

**Volume vingt-sixième**

**1956**

**L'Université d'Ottawa**
**Canada**

# *La fin de la vie terrestre de la Vierge Marie, étudiée à la lumière de sa sainteté*

---

Depuis la définition du dogme de l'assomption de la Vierge Marie, par Pie XII, le 1er novembre 1950, les théologiens catholiques ont étudié la formule si pleine et si simple dont le souverain pontife s'est servi :

> L'Immaculée Mère de Dieu toujours vierge, à la fin du cours de sa vie terrestre, a été prise, en corps et en âme, à la gloire céleste [1].

La première réaction des théologiens a été de constater que le pape ne touchait pas au problème de la mort de la Vierge Marie, et ne tranchait pas la controverse alors en cours, comme le remarque, entre autres, le père Boyer, s.j. :

> Rien n'est dit de la manière dont la Vierge Marie a terminé sa vie terrestre : par la mort ou sans la mort. Cela a été fait à dessein, car la question était discutée entre théologiens. On a voulu évidemment laisser le problème dans l'état où il était auparavant [2].

Nous nous refusons néanmoins à voir dans la formule de la définition un simple échappatoire à la controverse qui divisait alors — et qui divise encore — les théologiens au sujet de la mort de la Sainte Vierge. Il est certes vrai que le souverain pontife ne dit pas que ce soit par la mort que la vie terrestre de Marie se soit terminée; mais de là à dire que le pape *a voulu à dessein* (evidens intentio) *laisser la question dans l'état où elle était :* on avouera qu'il y a une marge.

Dans la définition pontificale il faut, semble-t-il, voir plus que cela; il faut voir d'abord une direction à suivre dans la manière de poser le

[1] « Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitæ cursu, fuisse corpore et anima ad cælestem gloriam assumptam » (*A.A.S.*, 1950, p. 770). Nous traduisons « assumptam » par « prise », et non par « élevée ». Cela nous semble plus exact.

[2] « Nihil dicitur de modo quo Virgo vitam suam terrestrem finierit : utrum morte an sine morte. Quod consulto factum est, nam quæstio agitabatur inter theologos. Evidens intentio fuit relinquere rem in statu quo ante habebatur » (Boyer, s.j., *Synopsis Prælect.*, p. 45).

problème de la fin de la vie terrestre de la Vierge Marie, et peut-être aussi un commencement de solution.

1° Il faut se demander maintenant comment s'est terminée la vie terrestre de la Vierge Marie, et non plus poser la question comme on l'a fait jusqu'ici : la Vierge Marie est-elle morte ? Il y a là une nuance qu'il ne faut pas écarter comme une subtilité dialectique. Il y a, en effet, une nuance très marquée entre les deux questions : Marie est-elle morte ? comment s'est terminée sa vie terrestre ?

Se demander si Marie est morte, c'est, dans la formule même du problème, préjuger la question, comme si la vie terrestre de Marie ne pouvait se terminer que par la séparation du corps et de l'âme, qui est ce qu'on appelle ordinairement la mort. Par contre, se demander comment s'est terminée la vie terrestre de la Vierge Marie, c'est ne pas faire entrer dans l'énoncé du problème dont on cherche la solution, une solution que l'on entrevoit comme possible.

2° La définition de l'Assomption, telle que formulée par Pie XII, semble aussi indiquer un commencement de solution. Il semble y avoir un certain rapport entre la fin de la vie de Marie et l'Assomption, comme si l'Assomption dans la gloire céleste venait mettre un terme à la vie terrestre de la Vierge Marie; comme si sa « prise » (assomption) dans la gloire céleste en terminant l'état de voie, la mettait dans l'état de terme.

Quand on étudie la fin de la vie terrestre de la Sainte Vierge, il faut considérer les deux termes de la proposition : la vie terrestre, et la fin de cette vie.

*La vie d'abord.* — C'est une vie d'une sainteté extraordinaire, dépassant tout ce que l'entendement humain peut supposer : c'est la vie de Celle qui est par excellence « pleine de grâce », dont la charité n'a d'autre point de comparaison que la charité du Fils de Dieu fait homme, et qui a été sous la conduite de l'Esprit-Saint d'une façon unique et singulière. Ce simple rappel exige déjà étude et réflexion : ce n'est pas une vie comme les autres, ni même celle des plus grands saints et des plus grands mystiques.

*Puis la fin de cette vie.* — Une vie si extraordinaire n'a pas dû probablement se terminer comme les autres. Elle a commencé par l'Immaculée Conception, qui préserve la Vierge Marie du péché

originel. Elle a une place unique dans l'économie de la Rédemption : elle a été rachetée, mais pas comme les autres créatures. En conséquence, n'y a-t-il pas une présomption que son assomption, sa prise dans la gloire céleste, soit l'acte même par lequel Dieu viendrait terminer la vie terrestre de la Mère de son Fils. Ne pourrait-on pas distinguer ici comme deux moments : 1° le premier serait la fin de l'état de voie, auquel on pourrait donner analogiquement le nom de mort, et 2° le second serait la glorification elle-même.

Dans cette perspective, il y a donc DEUX PHASES dans la PRISE de l'âme de la Vierge Marie par la divinité. PREMIÈRE PHASE : la prise de cette âme par une sainteté extraordinaire, une plénitude de grâce sans pareille, une charité incomparable, une action de l'Esprit Saint en elle par le don de Sagesse dépassant ce que nous connaissons par la vie des mystiques. DEUXIÈME PHASE : la prise dans la gloire céleste, corps et âme, aboutissant normal, dans l'ordre providentiel dont elle est l'objet, de cette sublime union à laquelle elle est arrivée dans l'état de voie.

Pour analyser cette double phase d'un seul et même mouvement de l'âme de la Vierge Marie vers Dieu, nous allons examiner successivement : 1° la sainteté de la Vierge Marie et sa plénitude de grâce; 2° la sainteté de la Vierge Marie, la charité, le don de sagesse; 3° la fin de la vie terrestre de la Vierge Marie par son assomption dans la gloire céleste.

## I. — SAINTETÉ ET PLÉNITUDE DE GRÂCE.

Pour connaître à quel degré d'union à Dieu la Sainte Vierge était parvenue au moment où Dieu vient la faire passer à la gloire céleste, c'est premièrement sa sainteté qu'il faut considérer.

Saint Thomas, étudiant cette question, pose le principe qui trouve ici une application unique. « En tout genre, plus un être s'approche du principe, plus il participe aux effets de ce principe [3]. » Or « la Vierge Marie s'est approchée le plus près du Christ selon l'humanité : il a reçu d'elle sa nature humaine. Et donc, plus que les autres, elle a dû recevoir du Christ une plus grande plénitude de grâce [4]. » Répon-

[3] « Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere tanto magis participat effectuum illius principii » (*Summa theol.*, III$^a$, q. 27, a. 5, c.).

[4] « Beata Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo præ ceteris majorem debbit a Christo gratiæ plenitudinem accipere » *(ibid.)*.

dant ensuite à une objection, le docteur angélique distingue trois degrés de perfection. « D'abord, dans sa sanctification, elle reçut une grâce l'inclinant au bien; mais dans la conception de son Fils, sa grâce a été consommée, la confirmant dans le bien; mais au moment de sa glorification, sa grâce a été consommée, la perfectionnant dans la possession de tout bien [5]. » Mais pour étudier la sainteté de la Vierge Marie, la théologie a maintenant l'habitude de distinguer trois moments : la grâce initiale, ses progrès et la grâce au moment de la fin de sa vie. Pour résumer l'enseignement de la théologie catholique sur ce point, nous allons suivre un maître de théologie mariale, saint Jean Eudes [6], qui nous donne une analyse très poussée de cet intéressant chapitre de la théologie mariale.

### A. La grâce initiale.

> La Très Sainte Vierge Marie a été remplie d'une grâce si éminente au moment de sa Conception immaculée, que selon le sentiment de plusieurs théologiens très signalés, elle surpassait dès lors la grâce du premier des Séraphins et du plus grand de tous les saints, considéré même dans sa dernière perfection [7].

Ces paroles expliquent une assertion préalable :

> Je dis que le divin Cœur de la Mère de Dieu est une MER DE GRÂCE. Mais ce n'est pas moi qui dis cela, c'est un archange qui, étant envoyé de Dieu et descendu du ciel pour annoncer à la Reine des Anges qu'elle est choisie de sa divine majesté pour être la Mère de son Fils, lui déclare avant toutes choses qu'elle est PLEINE DE GRÂCE. Notez qu'il ne dit pas qu'elle sera, mais qu'elle est pleine de grâce.

Dans un autre ouvrage de théologie mariale, *L'Enfance admirable de la Mère de Dieu,* saint Jean Eudes avait aussi commenté les paroles de l'Ange.

> Il lui dit : je vous salue PLEINE DE GRÂCE, pour nous donner à entendre que c'est son véritable nom, parce qu'elle est ce qu'elle a toujours été, et qu'elle sera toujours pleine de grâce, quoique cette plénitude soit différente en tous les différents moments de sa vie, à raison

[5] « Primo in sua sanctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum; in conceptione autem Filii consummata est ejus gratia confirmans eam in bono; in sui vero glorificatione consummata est ejus gratia perficiens eam in fruitione omnis boni » (*S. Th.*, III^a, q. 27, a. 5, ad 2).

[6] Saint Jean Eudes (1601-1680), fondateur de la Congrégation de Jésus et Marie (eudistes), père, apôtre et docteur du culte liturgique des saints Cœurs de Jésus et Marie. Ses écrits nombreux (12 volumes in-8°) embrassent les points essentiels de la théologie catholique.

[7] Saint JEAN EUDES, *Cœur admirable,* dans *Œuvres complètes,* t. 7, p. 429.

de la différente capacité de son âme, laquelle de moment en moment s'étendait et se dilatait toujours de plus en plus à mesure que son amour vers Dieu s'augmentait [8].

### B. Accroissement de la grâce.

Saint Jean Eudes touche déjà la question de l'accroissement de la grâce en Marie, et nous en indique la raison. Il reprend cette question dans son étude sur le cœur de Marie.

> Cette divine Vierge n'était jamais oisive, mais elle était toujours appliquée à Dieu et dans un exercice continuel d'amour vers sa divine majesté; et parce qu'elle l'aimait de tout son cœur, et de toute son âme, et de toutes ses forces ET SELON TOUTE L'ÉTENDUE DE LA GRÂCE QUI ÉTAIT EN ELLE, cette grâce doublait en son âme, sinon de moment en moment, du moins d'heure en heure, et peut-être plus souvent. De sorte qu'elle était arrivée à un degré de grâce INCONCEVABLE ET INDICIBLE quand l'archange Gabriel la salua comme pleine de grâce [9].

Reprenant par le détail cette analyse globale, saint Jean Eudes indique les diverses raisons de cette croissance continuelle; la théologie moderne les a groupées sous un titre commode, emprunté au traité des sacrements : « ex opere operantis ».

> Il n'y avait en elle aucun obstacle à la grâce, pour petit qu'il fût.
>
> Tous les dons du Saint-Esprit avaient pris une entière possession de son Cœur, et toutes les vertus y avaient établi leur trône en souverain degré.
>
> Toutes ses pensées, paroles et actions, et tous les usages des puissances de son âme et de tous ses sens intérieurs et extérieurs n'avaient point d'autre fin que la seule gloire de Dieu.
>
> Elle n'agissait en toutes choses que par le très unique motif du très pur amour de son Dieu, et par le seul désir de Lui plaire.

Et il conclut ce simple relevé :

> N'est-il pas vrai qu'il faut conclure qu'elle est arrivée à un degré qui est incompréhensible à tout esprit humain et angélique, et qu'il n'y a QUE DIEU SEUL CAPABLE DE LE COMPRENDRE [10].

Mais la grâce de Marie a reçu un accroissement considérable à l'occasion des divers mystères de la vie de Jésus auxquels elle a été associée. A cet accroissement les théologiens donnent le nom « ex opere operato » : encore emprunté au traité des sacrements. Saint Jean Eudes s'arrête surtout à deux mystères : l'Incarnation et la Rédemp-

8 Saint Jean Eudes, *Œuvres compl.*, vol. 5, p. 375.
9 Saint Jean Eudes, *Cœur admirable*, dans *Œuvres compl.*, t. 7, p. 429.
10 Saint Jean Eudes, *Enfance admirable*, dans *Œuvres compl.*, t. 5, p. 377.

tion. Dans la part de Marie au mystère de l'Incarnation, il est intéressant de méditer sur l'action de Dieu dans cette âme unique et privilégiée avant l'Incarnation, et ensuite pendant les mois qui ont précédé la naissance de Jésus à Bethléem.

> Si cette Vierge très bénite a été si pleine de grâce avant de concevoir en soi le Fils de Dieu, quelle a été l'abondance et la plénitude de grâce que le Saint-Esprit a versée dans son Cœur et dans son sein virginal, pour la rendre digne d'y faire naître celui que le Père Éternel produit avant tous les siècles dans son sein adorable, et d'être la vraie Mère du même Fils dont il est le Père [11].
>
> Et quelle abondance de grâce le même Esprit Saint répand-il dans son Cœur pour la rendre digne de continuer ainsi cet office de Mère. Mais qui pourrait comprendre ce que cet adorable Enfant, qui est infiniment riche, infiniment libéral et infiniment reconnaissant, rend à celle de laquelle Il reçoit continuellement durant neuf mois un nouvel être et une nouvelle vie... et avec cela tout l'amour et toutes les louanges qu'elle Lui rend incessamment pendant qu'il demeure dans ses saintes entrailles [12].

Après l'Incarnation, c'est certes le mystère de la Rédemption qui a eu le plus profond retentissement sur la vie de Marie : on peut dire que la Croix domine sa vie, la Croix de son Fils, et cela depuis l'Incarnation, mais surtout depuis la Présentation au Temple.

> Quelles grâces et quels mérites cette très digne Mère du Sauveur a-t-elle acquis en toutes ces occasions, mais spécialement lorsque si souvent elle l'a porté sur son sein virginal... comme aussi dans les conversations familières qu'elle a eues avec lui, durant tout le temps qu'elle l'a possédé en la terre... mais SURTOUT quand elle l'offrit en sacrifice au Père Éternel pour le salut du genre humain, tant dans le temple au jour de sa Présentation, que sur le Calvaire au jour de sa mort [13].

Saint Jean Eudes explique l'action de l'Esprit Saint dans l'âme de Marie à l'occasion de ces divers mystères de la vie de Jésus, et au sujet de la passion de Jésus il se demande :

> Qu'a fait l'Esprit Saint lorsqu'il l'a mise dans la disposition de le sacrifier avec tant de douleur et tant d'amour ? Certainement l'on peut bien dire que, comme en cette occasion son Cœur a été changé en une mer immense de douleurs, il a été fait aussi un océan sans fond et sans rive de grâce et de sainteté [14].

On vient d'écrire le mot « immense » et « océan » : ce sont des expressions qui restent encore en deçà de la belle et splendide réalité. C'est

[11] Saint JEAN EUDES, *Cœur admirable*, dans *Œuvres compl.*, t. 7, p. 429.
[12] ID., *ibid.*, p. 430.
[13] ID., *ibid.*, p. 430.
[14] ID., *ibid.*, p. 431.

dans ce sens que parlent les Pères de l'Église. Saint Épiphane écrit : « La grâce de la Sainte Vierge est immense [15]. » Saint Anselme : « Nos sens défaillent, notre langue se lasse, ô Vierge, à considérer l'immensité de votre grâce et de votre gloire [16]. »

### C. Grâce finale.

Est-il possible de suivre l'âme de la Vierge Marie dans cette ascension continuelle vers Dieu, est-il possible de connaître, ne fût-ce qu'approximativement, à quel degré la Mère de Dieu arrive dans cette union avec son Créateur ? Nous ne savons pas combien d'années, après l'ascension de Jésus, la Vierge Marie est restée dans l'état de voie. « Mais il est certain qu'elle a employé très saintement tous les moments qu'elle y est restée [17]. » Et saint Jean Eudes interpelle Marie :

> Enfin, s'il est vrai qu'étant toujours dans un continuel exercice d'amour de Dieu, et l'aimant toujours de tout votre cœur et selon toute l'étendue de la grâce qui était en votre âme, cette même grâce doublait et croissait de moitié en vous, du moins à toute heure, ou peut-être plus souvent, quelle arithmétique, non seulement des hommes, mais des anges, pourrait nombrer, je ne dis pas tous les degrés, mais tous les abîmes, toutes les mers, tous les océans, tous les déluges de grâce et de sainteté que vous aviez acquis et amassés À LA FIN DE VOTRE VIE, et que l'amplitude et l'étendue presque infinie et immense de votre Cœur admirable possédait et renfermait en soi-même [18].

Voilà l'attitude de la théologie catholique et tous les superlatifs amoncelés par saint Jean Eudes soulignent l'impuissance où nous sommes de nous faire une idée adéquate de la sainteté de Marie à la fin de sa vie. Mais il ne faut pas perdre de vue « cet abîme de grâce » quand on étudie le problème de la fin de la vie terrestre de Marie.

## II. — SAINTETÉ, CHARITÉ ET DON DE SAGESSE.

> La grâce sanctifiante est une grande reine qui ne marche jamais seule, mais qui a une suite magnifique, étant toujours accompagnée partout où elle se trouve, des trois vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité; des quatre vertus cardinales, la justice, la prudence, la force et la tempérance; des sept dons du Saint-Esprit..., des douze fruits du Saint-Esprit... et des huit béatitudes évangéliques.

15 « Gratia sanctæ Virginis est immensa » (saint Epiphane, *In Orat. de laud. Virginis*).

16 « Immensitatem gratiæ tuæ et gloriæ considerare cupienti, o Virgo, sensus deficit, lingua fatiscit » (saint Anselme, *De Exc. Virg.*).

17 Saint Jean Eudes, *Cœur admirable*, dans *Œuvres compl.*, t. 7, p. 432.

18 Id., *ibid.*, p. 433.

> Toutes ces vertus et ces grâces sont contenues dans le Cœur très auguste de la Mère de Dieu. Car puisqu'il est la demeure de la grâce sanctifiante... il est aussi le palais de ces princesses du ciel, parce qu'elles sont inséparables de leur reine [19].

Nous sommes donc ici en face de la vie mystique la plus élevée, d'une activité surnaturelle qui nous écrase.

> Ainsi ordinairement, écrit saint Jean de la Croix, les premiers mouvements des puissances chez de telles âmes sont comme divins, et il ne faut pas s'en étonner puisque ces puissances sont en quelque sorte transformées en l'Être Divin. Dieu meut spécialement les puissances de ces âmes, aussi leurs œuvres et leurs prières sont-elles toujours efficaces.
>
> Telles ont été celles de la glorieuse Mère de Dieu. Dès le principe de son existence elle s'est trouvée ÉLEVÉE À CE HAUT DEGRÉ D'UNION : jamais il n'y a eu dans son âme l'empreinte d'une forme de créature quelconque, capable de la distraire de Dieu, et de la faire dévier, car elle fut toujours docile à la motion du Saint-Esprit [20].

Par ailleurs, saint Thomas a décrit les vertus de l'âme purifiée avec la précision qu'on lui connaît.

> La prudence ne considère que les choses divines; la tempérance ignore les cupidités de la terre; la force ne connaît pas les passions; la justice est continuellement associée avec l'esprit divin, en l'imitant : ce sont les vertus des bienheureux ou de quelques âmes très parfaites en cette vie [21].

Cette rectification et déification foncière de l'âme par la grâce est l'œuvre de Dieu lui-même, car « il faut de toute nécessité que ce soit Dieu seul qui déifie, comme il est impossible que quelque chose ne brûle, si ce n'est du feu [22] ».

La sainteté exige que l'âme soit souvent mue par le Saint-Esprit selon les degrés supérieurs des dons : c'est la vie mystique au sens strict, l'état passif, dans lequel domine non plus le mode humain de notre activité, mais l'activité du Saint-Esprit et notre passivité pleinement docile [23]. Cette union de l'âme avec Dieu, qui ressemble de si près à l'union des bienheureux avec Dieu dans la gloire, est un

19 ID., *ibid.*, p. 441.

20 Saint JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, l. 3, ch. 1.

21 « Quædam sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem quæ vocantur virtutes jam purgati animi : ita scl. quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; firtitodo passiones ignoret; justitia cum divina mente perpetuo fœdere societur, eam scl. imitando; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum » (*S. Th.*, I$^{a}$-II$^{æ}$, q. 61, a. 5, c.).

22 « Necesse est quod solus Deus deificet, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis » (*S. Th.*, I$^{a}$-II$^{æ}$, q. 112, a. 1).

23 Voir R. GARRIGOU-LAGRANGE, o.p., *Perfection chrétienne et Contemplation*, 6$^{e}$ éd., t. 2, p. 441.

acheminement vers la gloire elle-même : la grâce est une semence de gloire.

C'est la charité qui fait ce travail d'union à Dieu dans la volonté, et le don de sagesse, dans l'intelligence. Or dans la Vierge Marie, plus que chez nul autre mystique, la charité et le don de sagesse ont réalisé l'union de l'âme avec Dieu à un degré de perfection vraiment étonnant [24]. Ici encore saint Jean Eudes analyse avec beaucoup de précision la charité et le don de sagesse dans l'âme de Marie.

### A. Charité.

> Commençons par l'amour, et disons hardiment que la Mère de Dieu est un miracle d'amour. Mon dessein est de vous faire voir 1. le principe et l'origine dont le Cœur de la Bienheureuse Vierge est embrasé au regard de Dieu, 2. les qualités et perfections de cet amour, 3. les privilèges dont il est orné; 4. ses effets merveilleux [25].

C'est dans la Sainte-Trinité qu'il faut, à la suite de saint Jean Eudes, chercher *le principe et l'origine* de l'amour de Marie.

> Élevez les yeux de votre foi vers le Cœur adorable du Père des bontés, vers le Cœur ineffable du Fils de la dilection de ce divin Père, et vers le cœur tout aimant du Saint-Esprit, qui est l'amour incréé et essentiel : et vous verrez la source primitive et éternelle du plus grand amour qui ait jamais été et qui sera jamais dans le cœur d'une pure créature [26].

Reprenant par le détail les relations de la Vierge Marie avec les trois divines Personnes, saint Jean Eudes fait remarquer que

> [...] le Père éternel ayant choisi la très sainte Vierge pour lui communiquer sa divine paternité, en la faisant Mère du même Fils dont il est le Père... il l'a rendue à cette fin participante de son amour de Père envers ce même Fils.
>
> [De son côté] le Fils de Dieu ayant uni à soi sa très sacrée Mère si intimement, qu'après l'union hypostatique, il n'y en a jamais eu et il n'y en aura jamais de si étroite... l'on ne peut douter qu'il ne lui ait communiqué l'amour infini qu'il a pour son Père, afin de la disposer à coopérer avec lui pour l'accomplissement des volontés de ce divin Père.
>
> [Enfin] le Saint-Esprit, ayant choisi cette Vierge des Vierges pour être son épouse, il est certain qu'il a mis dans son cœur virginal... l'amour que l'Épouse d'un Dieu doit avoir pour un tel Époux qui étant tout amour, l'a aussi toute transformée en amour [27].

[24] Il s'agit ici de l'union actuelle, selon les conditions de l'état de voie : car c'est la grâce sanctifiante qui donne Dieu « habitualiter » aux âmes justes.

[25] Saint Jean Eudes, *Cœur admirable*, dans *Œuvres compl.*, t. 7, p. 443.

[26] Id., *ibid.*

[27] Id., *ibid.*, p. 443-444.

Ces relations étonnantes de la Vierge Marie avec la Sainte-Trinité la situent déjà dans une sphère mystique d'un ordre spécial, et expliquent les *qualités et perfections de cet amour.* « C'est un amour très saint, très sage, très prudent, très fort, très zélé, très constant, très vigilant, très patient, très fidèle, très joyeux et très pur [28]. » Parmi toutes ces qualités et prérogatives, la pureté de la charité de Marie nous intéresse, pour l'instant, tout spécialement.

> C'est un amour très pur, qui fait que cette très Sacrée Vierge aime et sert Dieu de tout son cœur et de toutes ses forces, non pour les trésors inestimables, ni pour les félicités incompréhensibles, ni pour les glorieuses couronnes qu'il lui prépare dans le ciel : mais pour l'amour de lui-même [29].

Marie plane donc au-dessus des mystiques les plus élevés dans l'amour de Dieu, et sa charité s'est exercée *dans des conditions toutes spéciales.*

> Elle a commencé à aimer Dieu dès le premier instant de sa vie, ce qui lui est particulier entre tous les enfants d'Adam.
>
> Rien n'a pu empêcher la bienheureuse Vierge d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces, puisqu'il n'y a jamais eu en elle la moindre tache de péché.
>
> Elle n'a jamais été un moment, durant tout le cours de sa vie, sans l'aimer.
>
> [Et] pour dire beaucoup en peu de paroles, sachez que cet amour indicible possédait, remplissait et pénétrait tellement le Cœur et l'âme et toutes les puissances de cette Vierge Mère, qu'il était véritablement l'âme de son âme, la vie de sa vie, l'esprit de son esprit et le Cœur de son Cœur. De sorte que L'AMOUR ÉTAIT TOUT ET FAISAIT TOUT EN ELLE ET PAR ELLE [30].

Saint Jean Eudes rejoint ici l'analyse que nous donne le docteur angélique, quand il se demande, dans les *Questions Disputées,* « s'il est possible que la charité soit parfaite en cette vie [31] ». L'homme ne peut aimer Dieu autant qu'Il est aimable, mais parce que créature raisonnable, il peut arriver à aimer Dieu autant qu'il est en son pouvoir, quand il se tourne et dédie totalement à l'amour de Dieu [32]. Mais parce qu'il n'arrive pas à se libérer totalement du poids encom-

28 Id., *ibid.*, p. 444.
29 Id., *ibid.*, p. 446.
30 Id., *ibid.*, p. 447, 448, 449, 455-456.
31 « Utrum sit possibile caritatem esse perfectam in hac vita » (*S. Th.*, *Quæst. disp.*, *De Caritate*, art. 10).
32 « Quando rationalis creatura secundum suum posse ad Deum diligendum convertitur » *(ibid.)*.

brant de sa chair corruptible [33], l'être raisonnable ne peut prétendre ici-bas à la charité qui sera le propre de l'état de terme, à moins d'être à la fois voyageur et bienheureux, comme ce fut le cas du Verbe incarné [34].

Cette constatation nous suffit pour l'instant. Nous connaissons un point d'arrivée. La Vierge Marie, tant qu'elle était dans l'état de terme, malgré toute la perfection de sa vie mystique, n'a pas pu atteindre la perfection de la charité des bienheureux, mais elle a atteint un sommet où les autres créatures ne peuvent la rejoindre : « l'amour était tout et faisait tout en elle et par elle » (saint JEAN EUDES).

### B. DON DE SAGESSE.

Unie à Dieu par la charité dans sa volonté, autant qu'une pure créature peut l'être ici-bas, la Vierge Marie a de plus été unie à Dieu dans son intelligence par le don de sagesse, comme tous les mystiques.

> C'est un amour PLEIN DE SAGESSE ET DE LUMIÈRE, qui applique cette glorieuse Vierge à contempler sans cesse les beautés inconcevables, les bontés ineffables et les grandeurs immenses de la divine Majesté pour embraser son Cœur de plus en plus, par ce moyen, de ses divines flammes, et pour l'animer à imprimer en elle une image parfaite de ses adorables perfections [35].

Cette action du don de sagesse n'a pas eu lieu seulement dans les dernières années de la vie de la Vierge Marie, mais depuis son enfance son intelligence a été baignée de ces divines lumières.

> Pensez, si cela se peut penser, quels progrès elle a faits dans les voies de la science ET DE LA SAGESSE DU CIEL durant tout le cours de son enfance. Et si son enfance a été ainsi éclairée que faut-il dire du reste de sa vie ? Pour comprendre beaucoup en peu de paroles, il faut dire que c'est la Mère du Soleil éternel; que c'est une étoile qui a produit un soleil; que c'est comme un second soleil, ELECTA UT SOL, qui éclaire les hommes et les anges; que c'est cette femme admirable de l'Apocalypse, qui a la lune sous ses pieds, qui porte une couronne de douze étoiles, et qui est revêtue du soleil, c'est-à-dire, qui est élevée par-dessus toutes les lumières et les sciences de ce monde; qui est couronnée de toutes les clartés des anges et des saints; mais avec une telle ÉMINENCE qu'elles s'évanouissent devant elle comme les étoiles devant le soleil; qui est environnée et revêtue du soleil même de la divinité et qui a conçu et

33 « Sed ab onere corruptibilis carnis in hac vita liber esse non potest » *(ibid.)*.

34 « Et ideo illam perfectionem caritatis quæ erit post hanc vitam nullus in hac vita habere potest, nisi sit viator et comprehensor : quod est proprium Christi » *(ibid., in fine)*.

35 Saint JEAN EUDES, *Cœur admirable*, dans *Œuvres compl.*, t. 7, p. 445.

enfanté celui qui est la lumière du monde; qui a fait naître dans son Cœur, dès le premier instant de sa vie et qui a toujours porté dans ce même cœur durant son enfance et durant tout le reste de sa vie, et portera éternellement, celui qui contient en soi tous les trésors de la science et de la sagesse de Dieu : *in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ Dei* [36].

L'âme de Marie, par le don de sagesse, saisit Dieu en lui-même, elle contemple ses beautés, ses bontés, ses grandeurs : ce n'est pas la saisie immédiate, réservée aux bienheureux sous l'action de la lumière de gloire, mais c'est la saisie mystique à un degré qui dépasse les calculs humains. « L'esprit saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or le recueillement le plus parfait est celui qui a lieu dans la foi. Et plus la charité infuse est intense, plus le Saint-Esprit éclaire l'âme et lui communique ses dons [37]... » Saint Thomas explique comment l'âme transformée par le don de sagesse tend surtout à adhérer à Dieu, à jouir de lui. « Le troisième souci est pour l'homme de chercher à s'attacher à Dieu, de jouir de lui : c'est le sort des parfaits qui désirent partir et être avec le Christ [38]. » Il y a dans la réalisation de ce contact avec Dieu, un travail conjugué de la foi, de la charité et du don de sagesse.

Bien que la foi règle l'amour et l'union à Dieu, en tant qu'elle propose l'objet, néanmoins par cette union dans laquelle Dieu est immédiatement atteint par la volonté et s'unit à elle, l'intelligence est mue comme par une sorte d'expérience affective à juger des choses divines d'une manière supérieure que ne comporte pas l'obscurité de la foi; car elle creuse et voit qu'il y a plus dans les réalités de la foi que n'en manifeste la foi elle-même et elle les goûte plus dans l'amour [39].

Nous n'atteignons le mystérieux océan de l'être, supérieur à la substance, à la vie, à la lumière que par le repos des facultés supérieures, non par des raisonnements, ni par une vue de Dieu, mais par une union pleine d'amour et très intime par une sorte d'initiation qu'aucun maître ne peut enseigner.

Ce sont comme des nappes de lumière ou mieux des ondulations lumineuses qui descendent du ciel pour venir jusqu'à nous [40].

36 Saint Jean Eudes, *Enfance admirable*, dans *Œuvres compl.*, t. 5, p. 372.

37 Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. 2, ch. 27.

38 « Tertium studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat et eo fruatur, et hoc pertinet ad perfectos qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo » (*S. Th.*, II$^{a}$-III$^{ae}$, q. 24, a. 9).

39 « Licet fides regulat amorem et unionem ad Deum, quatenus objectum proponit, tamen ex ista unione qua tangitur ab affectu Deus immediate eique unitur, movetur intellectus sicut a quadam experientia affectiva ad judicandum altiori modo de divinis, quam illa obscuritas fidei patiatur, quia penetrat et cognoscit plus latere in rebus fidei, quam fides manifestat et plus gustat in affectu » (Joannes a Sancto Thoma, *De Donis*, n° 14).

40 R. Garrigou-Lagrange, o.p., *Perf. chrétienne et Contempl.*, t. 1, p. 398-399.

## III. — FIN DE LA VIE TERRESTRE DE MARIE.

Par la grâce, la charité et le don de sagesse, la personne de la Vierge Marie a donc été prise par Dieu, autant que le permettent la condition de créature et l'état de voie. La substance même de son âme, par la grâce sanctifiante, son intelligence, par la foi et le don de sagesse, sa volonté, par la charité, sont et demeurent en contact avec Dieu.

Cet état produit chez elle le ravissement ou l'extase d'une façon passagère d'abord, en certaines occasions plus spéciales de sa vie. Or dans l'extase, sous l'action divine, la créature raisonnable est premièrement privée de l'usage de ses sens. « Nous parlons du ravissement, en tant que par l'esprit divin quelqu'un est élevé à quelques choses surnaturelles avec une certaine abstraction des sens [41]. » Saint Thomas ajoute ailleurs « qu'il faut que se fasse cette privation des sens, quand l'esprit est élevé à la vision divine [42] ».

Il est impossible de dire quelle a été la fréquence de ces ravissements et de ces extases pour la Vierge Marie; mais il est probable, et très conforme au sentiment traditionnel de la théologie catholique, que ces phénomènes se sont produits assez souvent. Faut-il aller plus loin et dire que la Vierge Marie a aussi été élevée à la claire vue de l'essence divine ? Il semble bien que ce phénomène soit dans la ligne de la sublimité de son état mystique. Étant donnée son union intime avec Dieu par la grâce, la charité et le don de sagesse, étant donnée la connaissance « quasi-expérimentale » de la présence de Dieu en elle, il semble légitime de supposer que cette faveur lui a été accordée par Dieu qui l'avait choisie pour être la Mère de son Fils.

Or nous savons que dans cette claire vue de l'essence divine, les fonctions vitales arrêtent momentanément, qu'elles sont suspendues, et que celui qui est dans cet état est comme dans un état de mort, selon l'enseignement de saint Thomas.

> Vivre signifie deux choses : d'abord l'être du vivant... et ensuite les opérations vitales. Et puisque la mort est la privation de la vie, il faut semblablement distinguer deux sortes de morts : parfois la mort est la

[41] « Et sic nunc loquimur de raptu, prout scl. aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus » (*S. Th.*, II$^{a}$-II$^{ae}$, q. 125, a. 1).

[42] « Ideo oportet, quando mens ad divinam visionem elevatur, quod omnino fiat abstractio a corporeis sensibus » (saint Thomas, *De Veritate*, q. 13, a. 3).

cessation de cette union de l'âme avec le corps dont elle est la forme, parfois c'est la cessation des opérations vitales [43].

C'est dans ce contexte doctrinal que nous comprenons comment s'est terminée la vie terrestre de la Vierge Marie. Arrivée à ce degré supérieur de contemplation que nous avons indiqué, elle a été ravie par Dieu à la claire vue de l'essence divine. Mais ce ravissement, au moment connu et voulu par Dieu seul, a été permanent et définitif. Les opérations vitales ont cessé, sans causer la séparation de l'âme et du corps, et la Vierge Marie est ainsi passée de l'état de voie à l'état de terme. C'est dans ce sens que nous voudrions interpréter la formule dont Pie XII s'est servi pour la définition de l'Assomption : « L'immaculée Mère de Dieu toujours vierge, à la fin du cours de sa vie terrestre, a été prise [assumptam], en corps et en âme, à la gloire céleste. »

Il y aurait donc deux moments logiques à distinguer dans l'assomption : 1° le premier moment étant le passage de l'état de voie à l'état de terme. La vision béatifique a été substituée à la connaissance obscure de l'état de voie; son âme, toujours unie à son corps, a été directement glorifiée par la saisie de l'essence divine dans la lumière de gloire : assimilation impossible dans l'état de voie, mais possible dans l'état de terme par suite de la lumière de gloire; 2° suit immédiatement le second mouvement, le mouvement de l'amour, entraînant, coulant toute la personne dans l'objet de son amour : le moment de l'amour béatifique, auquel on donne le nom d'Assomption. Et ainsi prend fin la vie terrestre de la Vierge Marie par l'Assomption dans la gloire céleste. Reprenons maintenant ce double mouvement pour le considérer un peu.

### A. Le passage de l'état de voie à l'état de terme.

La Vierge Marie, en tant que pure créature, n'était pas à la fois dans l'état de voie et dans l'état de terme, comme son Fils.

> Le Christ [écrit saint Thomas], parce qu'il était Dieu et homme avait plein contrôle sur toutes les parties de son âme et de son corps. Donc, comme Dieu, comme il convenait pour l'œuvre de notre rachat,

[43] « Vivere dicitur dupliciter. *Uno modo* ipsum esse viventis, quod relinquitur ex hoc quod anima unitur corpori ut forma. *Alio modo* ponitur vivere pro operatione vitæ. Et similiter, cum mors sit privatio vitæ, oportet quod similiter distinguatur : ita quod *quandoque* designat privationem illius unionis qua anima corpori unitur ut forma, *aliquando* vero privationem operum vitæ » (ID., *op. cit.*, q. 13, a. 4, ad 2).

il laissait chaque puissance de son âme agir selon sa nature, et chez lui cette répercussion d'une puissance sur l'autre n'avait pas lieu, et par ailleurs une puissance n'empêchait pas, par la force de son action, l'exercice d'une autre puissance; en conséquence, parce que son esprit voyait Dieu, il ne s'en suivait pas que l'action des sens corporels soit suspendue. Mais il n'en est pas ainsi chez les autres hommes, chez qui, par suite de la relation des puissances de l'âme entre elles, il y a répercussion ou empêchement d'une puissance sur l'autre [44].

Voilà donc écartée une grande difficulté : car on pourrait dire que dans cette interprétation, nous allions placer simultanément la Vierge Marie dans l'état de voie et de terme. Il n'en est rien. Il y a seulement succession.

Cette saisie définitive est donc vraiment la fin de la vie terrestre de la Vierge Marie. Et voilà pourquoi nous proposons de lui donner analogiquement le nom de « mort », puisque c'est pour elle la fin de sa vie passible, sans la séparation du corps et de l'âme. La mort est, en effet, la fin de la vie passible par la séparation du corps et de l'âme. Or dans le cas de la Sainte Vierge nous avons la fin de la vie terrestre, mais non la séparation du corps et de l'âme.

Est-il possible maintenant d'étayer cette prétention sur des arguments sérieux ? Nous pensons que oui.

*Premièrement*, le problème de la mort, comprise au sens univoque de séparation du corps et de l'âme, a toujours été une difficulté dans le cas unique de la Vierge Marie. La piété catholique s'est toujours récusée à accepter sans difficulté que la Mère de Jésus ait subi cette violence que comporte la séparation ordinaire du corps et de l'âme, à preuve les hypothèses que l'on a imaginées pour en diminuer l'horreur.

*Deuxièmement*, on évite aussi la difficulté à laquelle on se voit acculer quand on dit que la Vierge Marie était immortelle. La seule immortalité totale, corps et âme, que nous connaissions est celle de nos premiers parents. Or, la Vierge Marie n'a pas eu cette immortalité.

[44] « Christus ex hoc quod erat Deus et homo, habebat plenariam potestatem super omnes partes animæ suæ et super corpus; unde ex virtute Deitatis, secundum quod nostræ reparationi competebat, permittebat unicuique potentiarum animæ agere quod ei proprium est, et sic non erat necessarium in Ipsi quod fieret redundantia ex una potentia in aliam, neque quod una potentia a suo actu abstraheretur per vehementiam alterius; unde per hoc quod intellectus ejus videbat Deum, non oportebat aliquam abstractionem a corporeis sensibus fieri. Secus autem in aliis hominibus, in quibus ex quadam colligantia potentiarum animæ ad invicem sequitur de necessitate quod fiat redundantia vel impedimentum » (ID., *op. cit.*, q. 13, a. 3, ad 3).

L'immortalité de nos premiers parents comportait l'impassibilité, comme accompagnement obligé. Or la Vierge Marie appartient à l'ordre providentiel de la Rédemption du monde par la souffrance du Verbe incarné dont elle est la mère. Donc elle n'a pas été impassible comme nos premiers parents. Donc elle n'a pu avoir leur immortalité comme nous la connaissons.

Reprenons cet argument en détail. Parlant de l'immortalité de nos premiers parents, saint Thomas écrit : « Il y avait dans leur âme une certaine force surnaturellement infuse qui lui permettait de protéger le corps contre toute corruption aussi longtemps que l'âme resterait soumise à Dieu [45]. » Il écrit de même de l'impassibilité : « Le premier homme était impassible de corps et d'âme comme il était immortel : il pouvait empêcher la souffrance, comme la mort, s'il était demeuré sans péché [46]. » L'immortalité et l'impassibilité de nos premiers parents sont étroitement connexes, elles appartiennent au même ordre providentiel qui régissait leur état avant la faute.

De plus, c'est par la souffrance que Jésus a voulu racheter le monde, et à ce grand œuvre il a étroitement associé sa Mère.

> Les fidèles [écrit Pie XII] ont appris par la Sainte Écriture que la Vierge Marie a mené, au cours de son pèlerinage ici-bas, une vie de soucis, d'angoisses et de souffrances : ils ont su, de plus, que s'est réalisée la prédiction du saint vieillard Siméon : qu'un glaive acéré lui transperça le cœur au pied de la Croix de son divin Fils, notre Rédempteur. Les fidèles ont également admis sans peine que l'admirable Mère de Dieu, à l'imitation de son Fils unique, quitta cette vie [ex hac vita decessisse] [47].

Nous croyons donc pouvoir affirmer que la Sainte Vierge n'a pas été immortelle comme nos premiers parents.

*Troisièmement,* nous croyons que la notion même de rédemption, comme elle s'applique à la Vierge Marie, nous amène à entendre la mort pour elle, dans un autre sens que le sens univoque de séparation du corps et de l'âme.

Dans l'ordre actuel de la Rédemption, il y a un lien étroit entre le péché et la mort, d'une part, et la victoire sur le péché et sur la mort

[45] « Inerat animæ vis quædam supernaturaliter divinitus indita per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset » (*S. Th.*, I^a, q. 97, a. 1).

[46] « [...] erat impassibilis, et secundum animam et secundum corpus sicut et immortalis : poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset » (*S. Th.*, I^a, q. 97, a. 2, c.).

[47] Constit. *Munificentissimus,* dans *A.A.S.*, 1950, p. 757.

par la rédemption du Christ, d'autre part. Or la victoire de la Vierge Marie sur le péché, par la rédemption du Christ, est d'un caractère bien spécial. Cela n'a pas été pour elle une rédemption au sens univoque du mot : Marie a été rachetée en étant préservée de la tache originelle, tandis que le reste des hommes est racheté par un rachat au sens univoque. Il semble donc que sa victoire sur la mort ne comporte pas seulement la glorification de son corps virginal, mais aussi un triomphe sur la mort plus radical que la mort au sens analogique que nous avons indiqué : la fin de sa vie terrestre par la glorification de son corps et de son âme.

On avouera que la notion de rédemption « préservatrice » était étrangère à la notion de rédemption même. On ne rachète vraiment que ce qui a été vendu : or Marie n'avait été vendue par le péché que parce qu'elle avait le « debitum contrahendi peccatum originale ». Puis donc que l'on accepte pour Marie une notion toute spéciale de la rédemption, on ne voit pas pourquoi on ne pourrait pas concevoir une notion de « mort » ou de la fin de la vie terrestre toute spéciale pour la Vierge Marie, pour celle qui a été rachetée d'une façon si unique et si singulière.

### B. L'Assomption dans la gloire céleste.

Dans le passage de l'état de voie à l'état de terme, nous avons distingué comme deux moments logiques : le premier étant le passage même de l'état de voie à l'état de terme, le second, étant l'Assomption elle-même.

Le premier moment est en somme l'extase, le ravissement, non d'une façon passagère, mais permanente. Le second, c'est la prise de la personne de Marie en Dieu, dans la gloire céleste.

Mais quelle valeur de suppléance faut-il donner à ce mot « assomption » ? Ce mot se retrouve ailleurs en théologie, pour marquer l'action par laquelle le Verbe incarné « assume » ou prend la nature humaine pour la faire subsister de sa propre subsistance dans l'acte même de l'Incarnation [48]. « Assumer » c'est prendre vers soi, et ce sens général

[48] « In verbo assumptionis duo importantur : videlicet principium actus et terminus : dicitur enim assumere, quasi ad se sumere : hujus autem sumptionis persona est principium et finis [...] » (*S. Th.*, III$^a$, q. 3, a.1).

que donne l'étymologie du mot trouve son application dans les deux cas qui nous occupent.

Dans l'Incarnation, c'est l'acte d'une personne communiquant sa subsistance, faisant subsister de sa subsistance une nature qui n'est pas personne, mais qui devient personne dans l'acte même de l'assomption. Dans la prise de la Vierge Marie par Dieu, c'est l'acte par lequel Dieu prend vers soi une personne, à qui il fait partager sa béatitude autant que le peut une pure créature. Il faut donc écarter toute idée d'envolée, de montée vers Dieu : mais c'est bien plutôt l'action de Dieu prenant le corps et l'âme de Marie dans la gloire du ciel.

Nous voilà arrivé au terme de cette étude de la fin de la vie terrestre de la Vierge Marie à la lumière de sa sainteté, de l'union extraordinaire qu'elle a eue avec Dieu par la charité et le don de sagesse. Elle est si près de Dieu dans l'état de voie, qu'il n'y avait en somme qu'un geste à faire de la part du Créateur pour la faire passer du clair-obscur de la foi à la claire vue de la vision béatifique.

Il est difficile de citer un texte de la tradition catholique sur cette question, en faveur de cette interprétation, sans en déformer le sens. Mais nous voulons tout de même lire un témoignage de saint André de Crète qui est impressionnant.

> Car puisqu'il faut dire la vérité, la mort, qui est naturelle à l'homme, s'est étendue même à elle. Il est vrai qu'elle n'a pu la retenir dans ses liens, comme cela arrive pour nous, ni la soumettre à son emprise. A peine Marie eut-elle goûté ce sommeil qui, comme par un élan extatique, nous fait passer de la terre à la félicité espérée, à cet état de divine ressemblance [49]...

Ce serait certes solliciter ce témoignage de saint André de Crète que de vouloir le comprendre dans le sens de l'explication que nous venons de donner; néanmoins, il s'exprime avec des nuances qu'on n'est pas habitué de trouver chez des auteurs plus récents.

Il reste néanmoins que la définition du dogme de l'Assomption telle qu'elle est formulée par Pie XII dans la constitution *Munificentissimus* est loin d'être un échappatoire à la controverse au sujet de la mort de la Sainte Vierge, mais qu'elle ouvre le chemin aux recherches, et peut-être aussi aux découvertes, si elles sont possibles en pareille matière.

Eugène LACHANCE, eudiste.

[49] Voir A. JUGIE, *L'Assomption*, p. 241.

# *La grâce est en nous par mode d'habitus entitatif*

*ou*

# *l'ontologie de la grâce*

---

## *Critique de la notion "grâce-habitus" chez saint Thomas*

---

La grâce régénère l'homme. Elle est une *vie* nouvelle, une *renaissance* spirituelle qui constitue *enfant de Dieu.* Ces affirmations, constantes dans la sainte Écriture, ont incité le théologien à la considérer comme une *seconde nature* comportant une *intériorité,* une *fixité,* un *dynamisme intrinsèque,* un *organisme* et une *finalité.* En un mot, il en a fait une *nature* analogue à la *nature humaine* qu'elle vient déifier.

Et il est éminemment *convenable* qu'il en soit ainsi. En effet, l'amour et la bonté « providente » de Dieu sont essentiellement sages et féconds. Aussi serait-il étonnant que la Providence, toujours essentiellement sage et libérale, se soit montrée plus chiche et plus parcimonieuse au plan surnaturel de la grâce qu'elle ne l'a été à celui de la constitution des êtres. Or, à ce plan, l'on constate précisément que toutes les créatures sont largement dotées des principes et du mécanisme nécessaires à l'obtention de leur fin [1]. D'où l'on conclut, par un argument de très haute convenance, que *la grâce doit être une nature*

[1] « ... Non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus » ($I^a$-$II^{ae}$, q. 110, a. 2); *De Verit.*, q. 27, a. 2, ad 7; *Contra Gent.*, l. III, c. 150; *In II Sent.*, d. 26, a. 2; a. 4, ad 1.

*analogue à la nature humaine* qu'elle vient déifier : *Disponit omnia suaviter !*

Le *réalisme de la grâce* et son *organisme ad modum naturæ,* tels sont les deux aspects que nous venons de signaler et que nous considérerons comme présupposés à notre étude.

Ceci admis, surgit aussitôt le problème suivant : comment cette « grâce » ou cette « nouvelle nature » vient-elle s'insérer en nous, alors que nous sommes déjà constitués, fermés, en quelque sorte clos sur nous-mêmes ? C'est le problème de l'*être de la grâce* ou de sa *qualité ontologique.* Il fera précisément l'objet de notre étude, dont voici la marche générale. Tout d'abord, position du problème, c'est-à-dire détermination exacte du point de vue qui nous intéresse en ce moment (I) ; ensuite ce qu'en dit la théologie traditionnelle (II) ; puis critique de la notion théologique d'habitus entitatif appliquée à la grâce (III), suivie d'un essai de détermination du sens de cette expression : *grâce-habitus* (IV).

## I. — POSITION DU PROBLÈME.

Afin de mieux fixer le point précis de notre travail et le sens exact de notre recherche, comparons le problème de la grâce « nouvelle création » à celui de la création elle-même, opposant ainsi ce problème à ceux qui lui sont connexes et qui le supportent en quelque sorte.

Lorsque le théologien aborde le problème de la création, il a déjà été amené à poser Dieu, l'*Ipsum esse subsistens.* Et cela, à partir des êtres créés. Mais voici que Dieu, l'*Ipsum esse subsistens,* renferme de telles exigences de plénitude, qu'il épuise en quelque sorte notre notion d'être. Il accule « les êtres » à ne plus exister, tellement son existence est riche, tellement elle réclame l'« unicité », et tellement elle est exclusive de toute autre existence.

Et c'est acculé à cette difficulté que le théologien aborde le problème de la création, par où il entend justifier *l'existence* et le *mode d'existence* des êtres créés. Il doit justifier le statut métaphysique de l'être créé, qui se ramène, *vu en Dieu,* à l'« imitabilité » de l'essence divine, et, *vu dans les choses,* à leur caractère d'êtres participants, d'êtres qui existent dans et par l'*Ipsum esse subsistens,* et dont le

premier attribut est d'*avoir l'existence*, par opposition à Dieu qui *est l'existence* [2].

Le problème de la grâce, qui peut se poser comme celui d'une « nouvelle création », pourrait alors suggérer une démarche en tous points parallèle à celle que nous signalions à l'instant. La « participabilité » de la nature divine serait le premier aspect à considérer; et une fois ce point établi, nous en verrions le « répondant » du côté des êtres « créés de nouveau », du côté des « gratifiés ». Chez ceux-ci, nous aurions, en premier lieu, ce qui *fonde* la possibilité de cette nouvelle création; et en second lieu *le mode* selon lequel elle est réalisée.

C'est précisément ce *mode*, ce *statut métaphysique des êtres « gratifiés » vu dans ces êtres mêmes* que nous voulons envisager par opposition à ce *statut vu en Dieu et qui est la participabilité de sa nature intime* [3].

Or, nous constatons que lorsque dans le premier cas nous avions comme termes de la création des êtres distincts, autonomes, « imités » de l'essence divine, et *constitués en leur entier selon cette imitation*, nous avons dans le deuxième cas un être qui n'est pas purement et simplement un « gratifié », *imité en tout ce qu'il est de la nature intime de Dieu.* Ce nouvel être, ce *nouveau-né*, c'est un être déjà existant, un participant de l'*Ipsum esse subsistens*, et qui, sans cesser de l'être, *devient par surcroît un participant de la nature divine* [4].

Comme nous le voyons, nous nous heurtons, mais dans une terminologie nouvelle, au problème déjà posé à Nicodème par la nouvelle *naissance* qui ne comportait pas, au dire du Maître, que le nouveau-né retourne au sein qui l'avait porté pour en sortir « autre » ! Tout en

[2] « Deus est ipsum esse per se subsistens. Et... esse subsistens non potest esse nisi unum... Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse » (I$^{a}$, q. 44, a. 1). Voir Th. CHIFFLOT, o.p., *L'avoir, condition de la créature*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 28 (1939), p. 40-57.

[3] Ce qui permet cette nouvelle création — que nous dirons être une « concréation » — c'est

ex parte Dei { imitabilité et participabilité de son essence
sa toute-puissance

ex parte creaturæ { liberté
puissance obédientielle

Quant au *mode* selon lequel elle est réalisée, il fait précisément l'objet de cette recherche.

[4] « Gratia quæ est principium esse spiritualis præsupponit essentiam animæ, quæ est principium esse naturalis » (*De Verit.*, q. 27, a. 6, ad 3); I$^{a}$-II$^{æ}$, q. 110, a. 3-4.

restant lui-même, et foncièrement lui-même, il lui fallait cependant qu'il devienne « autre » ! « Ce qui est tout, c'est d'être une nouvelle créature », dira saint Paul [5]; ou encore : « Quiconque est en Jésus-Christ est une nouvelle créature [6]. »

En dernière analyse, le problème se ramène, comme nous le dirons, à celui d'une greffe spirituelle, mais à caractère si spécial qu'elle dépasse tout ce que nos catégories philosophiques ont pu exprimer jusqu'ici. Pour mieux préciser le point où se portera notre effort, disons qu'il s'agit, dans cette étude, de *chercher la qualité d'être de cette greffe qui nous constitue « autre » sans prendre en considération — pour autant que cela est possible — la nature intime qu'elle tient de son origine.* En d'autres termes, nous voulons découvrir le statut ontologique de la grâce en nous (aspect matériel), sans nous engager, dans la mesure du possible, à considérer son réalisme *transcendant* (aspect formel). *Sa valeur d'être en nous,* par opposition à son *éminente* et *transcendante dignité* du fait de son origine, tel est l'aspect qui nous retiendra [7].

## II. — THÉOLOGIE TRADITIONNELLE.

Le problème, qui consiste donc à rechercher la *qualité d'être de la grâce* du fait de son insertion dans une créature déjà constituée, semble n'avoir suscité qu'un effort de « détermination » assez limité. L'on dit communément et de façon courante que la grâce, chez nous, est un *habitus entitatif,* comme s'il s'agissait d'une réalité ordinaire, d'une réalité de même ordre que celles que nous classifions habituellement dans nos catégories philosophiques. Quant à établir ce dire d'une façon précise et technique, pour autant que la matière le comporte, la théologie semble ne s'en être que très peu soucié.

[5] Gal., 6, 15.
[6] II Cor., 5, 17.
[7] Nous trouvons les termes mêmes de notre problème dans ce texte de saint Thomas : « Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem... Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animæ, inquantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis : non autem quantum ad modum essendi » (I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 110, a. 2, ad 2). Cette théorie de la grâce formellement *participation de la nature divine* a été fortement mise en valeur par les Pères grecs, et la théologie en a tenté diverses explications. Pour un très bref aperçu de ce problème théologique, voir M.-J. Scheeben, *La Dogmatique,* t. 3, p. 676-678, dans la collection « Bibliothèque théologique du XIX$^{e}$ siècle », Paris, 1881.

## A. Grâce et substance.

Le problème de la grâce est celui de notre *divinisation*, de notre vocation d'*enfants de Dieu* et de *cohéritiers du Christ*. Nous savons, en effet, que les textes sacrés — que nous n'avons pas l'intention de colliger ni de reproduire ici, puisque cela dépasse les cadres de notre recherche [8] — abondent dans ce sens, enseignant explicitement que Dieu nous a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour que celui-ci soit le premier-né entre plusieurs frères [9]. Déjà, d'ailleurs, l'Ancien Testament annonçait notre filiation divine en ces termes : « Vous êtes des dieux et les fils du Très-Haut [10]. » Si bien que notre appartenance à « la famille de Dieu » ne fait aucun doute.

Lorsque le théologien toutefois entreprend de vérifier nos titres de noblesse, ou plus exactement, quand il décide de les analyser, d'en déceler la *valeur ontologique* si nous pouvons nous exprimer ainsi, le problème s'avère difficile.

De prime abord, et pour qui se contenterait d'une lecture superficielle de certains textes sacrés, nous pourrions bien être, comme le Christ, à la fois dieux et hommes.

Mais il n'en est pas ainsi. Dieu n'a qu'un Fils, l'Unique, qui, par condescendance, est devenu Fils de l'homme tout en demeurant en tout semblable à son Père à qui il peut dire en toute rigueur de terme : « Tout ce qui est mien est vôtre et tout ce qui est vôtre est mien [11]. » Or, le traité du Christ, dans notre théologie, explique comment il faut entendre cette vérité pour ne pas se heurter à la contradiction et pour ne pas donner dans les nombreuses hérésies qui ont bouleversé la vie de l'Église au cours des premiers siècles [12].

> Les deux natures, enseigne saint Thomas, sont unies en une subsistance unique, et puisqu'il appartient à l'une et à l'autre de déterminer formellement la subsistance, de la spécifier, il s'ensuit que le suppôt qui subsiste en elles et selon elles, le Verbe, est d'une part véritablement Dieu et d'autre part véritablement homme. Dans une seule et même existence et subsistance, dans un seul et même être, dans une seule et même réalité substantielle, il unit l'homme et le Dieu. Les natures restent distinctes et ne sont pas conjointes en une même forme comme deux

8 Voir J.-B. Terrien, s.j., *La Grâce et la Gloire*, t. 1, p. 1-70.
9 Rom., 8, 29.
10 Ps. 82, 6.
11 Joan., 16, 15.
12 Voir *De articulis fidei et sacramentis*, III$^{a}$, q. 1-6.

parties substantielles; elles sont pourtant unies du point de vue subsistentiel, de manière à ne former qu'un seul suppôt, un seul être existant, doublement déterminé dans sa subsistance et son existence [13].

Si donc notre participation à la nature divine était, comme celle du Christ, d'ordre substantiel et personnel [14], nous serions au sens propre et strict du mot, d'autres Christs, ayant deux natures en une seule personne divine. Mais la foi qui nous apprend qu'une telle merveille a pu être réalisée par l'amour infini de Dieu, nous enseigne également que le Christ est *le Fils unique.* Et notre divinisation, sans cesser pour autant d'être réelle, ne va tout de même pas jusqu'à faire de nous d'autres Christs. Lui est Fils *par nature*; nous, nous le sommes *par adoption.*

D'ailleurs, la grâce, nous le savons, suppose, pour remplir sa fonction de divinisation, que « le tout » âme et corps soit déjà une réalité complète subsistante [15]; et comme rien de ce qui présuppose « complet » l'être d'une substance ne peut être substantiel en elle [16], nous devons renoncer à concevoir la grâce comme une réalité de l'ordre de la substance. C'était précisément le sujet de l'étonnement de Nicodème ! Sorti du sein maternel « homme », il lui fallait renaître, c'est-à-dire devenir « autre » sans cesser pour autant d'être ce qu'il était depuis sa naissance... Et pour nous, la même difficulté subsiste, augmentée même du fait que la perte de la grâce ne nous change pas, nous laissant parfaitement homme et dans une intégrité ontologique absolue.

Et cependant, si notre *divinisation* par la grâce ne se fait pas « substantiellement » (substantialiter), c'est-à-dire si elle n'atteint pas l'être dans sa substance même et à titre constitutif, comme c'est le cas pour le Verbe; si elle n'est pas un élément composant à l'instar de l'âme et du corps, ne pourrait-elle pas, à quelque autre titre, être de l'ordre de la substance ?

13 T.R.P. Ch.-V. Héris, o.p., Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Le Verbe Incarné*, t. 1, p. 291-292 (Edit. de la Revue des Jeunes).

14 *Comp. Theol.*, c. 210.

15 « Gratia quæ est principium esse spiritualis præsupponit essentiam animæ, quæ est principium esse naturalis » (*De Verit.*, q. 27, a. 6, ad 3).

16 « Omne illud quod advenit alicui post esse completum accidentaliter se habet ad ipsum » (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2). « Omnis substantia vel est ipsa natura rei, cujus est substantia, vel est pars naturæ; ... et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animæ » ($I^a$-$II^{ae}$, q. 110, a. 2, ad 2).

Si nous sortons de l'école dite thomiste, nous trouvons une opinion qui semble bien faire de la grâce quelque chose de *l'ordre de la substance*, sans pour autant en faire une *partie de la substance humaine* elle-même. Nous pensons, en ce moment, à la théorie de la *grâce incréée*. Mais comme cette opinion nous sort du contexte qui nous est coutumier et bouleverse complètement nos perspectives doctrinales usuelles, il nous faudrait, pour l'exposer convenablement, reconstituer le système qui la préconise et la met en valeur. Disons toutefois, pour indiquer le *sens* de leurs spéculations et pour mieux faire ressortir celui de saint Thomas, que la grâce, pour ces théologiens, n'est rien autre chose que la *justice et la sainteté même de Dieu* constituant l'homme juste et saint, tout comme la lumière solaire n'est que la présence du soleil à l'horizon. Et comme sainteté et justice en Dieu ne sont pas des accidents, mais sa substance même, il s'ensuit que la grâce irradiée dans l'âme est de même ordre.

Cette théorie, on le devine facilement, se rattache à celle que tenait Pierre Lombard, à propos de la charité. Elle ne fait avec elle, à vrai dire, qu'un même problème, mais à un stade antérieur. Or, pour le Lombard, « la charité par laquelle nous aimons Dieu, n'est pas autre chose que l'Esprit-Saint uni à notre volonté d'une union spéciale et ineffable. Le Saint-Esprit, c'est l'amour du Père et du Fils, par lequel ils s'aiment et nous aiment — et c'est *la même charité qui est répandue dans nos cœurs* [c'est nous qui soulignons] et par laquelle nous aimons Dieu et le prochain [17]. » Nous aimerions donc Dieu « avec le cœur même de Dieu ».

Il est vrai que les commentateurs du Lombard ne s'entendent pas très bien sur le sens *exact* à donner à ce texte [18]. Saint Bonaventure, toutefois, l'interprète ainsi :

> Le Saint-Esprit peut être considéré sous un triple aspect : en lui-même d'abord, et, à ce point de vue, il est l'amour du Père et du Fils; puis en tant qu'il habite en nous, et comme tel *il est désigné sous le nom de grâce*; enfin, en tant qu'il est uni à notre volonté, et dans ce cas, il est la charité par laquelle nous aimons Dieu. Ainsi l'Esprit-Saint est notre charité non par appropriation, mais par son *union* à notre volonté. Car de même que le Fils s'est incarné, s'est fait homme et s'est uni à l'humaine

[17] *Sent.*, l. 1, d. 17, p. 6, 155 c. Texte publié par le Collège Saint-Bonaventure, « ad Claras Aquas », prope Florentiam, 1916 (Quaracchi).

[18] Voir saint BONAVENTURE, *Sent.*, l. 1, d. 17, p. 1, art. unic., q. 1; saint THOMAS, IIa-IIae, q. 23, a. 2; *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1; *Quæst. disp. De Caritate*, q. unic., a. 1.

> nature, quoique toute la Trinité ait opéré le mystère de l'Incarnation, ainsi la Trinité opère l'union du Saint-Esprit avec notre volonté, mais ce divin Esprit est seul uni à elle; et c'est pourquoi lui seul est charité [19].

Et pour conclure ainsi, on s'autorisait de ce texte : « Celui qui est uni à Dieu ne forme qu'un même esprit avec lui [20]. »

Saint Thomas, on le sait, a vivement combattu cette opinion et l'a sévèrement critiquée chaque fois qu'il en eut l'occasion [21]. De plus, selon un procédé qui est fréquent chez lui et qu'on ne souligne peut-être pas assez souvent, il a su, dans son système propre, sauvegarder, voire mettre en un particulier relief, l'*idée* qui avait incité ses devanciers à faire de la charité une réalité *incréée*. Ce qui avait, en effet, incliné Pierre Lombard et l'école qu'il représente à accepter la solution susmentionnée, c'était, d'une part, le sentiment très aigu de la grandeur et de la dignité de Dieu, et, d'autre part, la conscience très vive de l'indignité, de la vanité de tout ce qui est créature. D'où l'on concluait : il ne convient pas à la dignité et à la grandeur de Dieu de réaliser des choses si sublimes par un intermédiaire créé. Au surplus, voulant souligner avec insistance l'*intimité du Saint-Esprit dans l'âme du juste* et éluder du coup la difficulté que comportait une telle transformation, on affirmait qu'il ne faut rien moins que l'*action divine immédiate* pour l'effectuer : « Celui qui est uni à Dieu ne forme qu'un même esprit avec lui. »

Tous ces aspects, on le sait, se retrouvent en saint Thomas, mais selon un agencement ontologique et psychologique différent. Il aborde le problème dans la perspective d'un *amour divin essentiellement créateur et réalisateur*. Dès lors, la divinisation de la créature raisonnable par la grâce lui semble n'être qu'un *cas particulier* et vraiment singulier de la *loi générale* qui veut que Dieu, aimant un être, ne l'aime pas comme nous, *parce qu'il est tel*, mais le réalise *tel que son amour le veut* [22]. Si bien que l'*amour spécial* par lequel Dieu a prédestiné

19 Saint Bonaventure, *loc. cit.*

20 I Cor., 6, 17.

21 Voir I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 110, a. 2; I$^{a}$, q. 20, a. 2; II$^{a}$-II$^{ae}$, q. 23, a. 2, et tous les « lieux parallèles ».

22 « Quia enim bonum creaturæ provenit ex volontate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura » (I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 110, a. 1); I$^{a}$, q. 20, a. 2; *Contra Gent.*, l. 3, c. 150.

quelqu'un, le rend *effectivement agréable à ses yeux*, selon ce mot de saint Paul :

> C'est en lui [le Christ] qu'il nous a choisis dès avant la création du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui, nous ayant, dans son amour, prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant ainsi éclater la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son [Fils] bien-aimé [23].

Dès lors, la grâce, ainsi que la charité qui en dépend, désigne chez le juste une réalité qu'on peut dire créée [24] — par opposition à la grâce et à la charité *incréées*. Elle représente la réalité fondamentale et toute première de sa vie nouvelle d'enfant de Dieu. Ajoutons que lorsque nous étudierons la *nature* de cette réalité créée, ainsi que le *lieu* de son insertion dans l'âme humaine, nous verrons jusqu'à quel point est sauvegardée, en une telle économie, l'intimité du Saint-Esprit avec l'âme du juste, ainsi que l'éminente dignité de Dieu.

Plus tard, on a repris cette théorie du Lombard en des termes un peu neufs, et dans un contexte assez différent du sien. Abordant le problème de l'*habitation divine dans les âmes*, on a soutenu que le rôle du Saint-Esprit dans l'œuvre de la sanctification était comparable à celui du Verbe dans l'Incarnation. Si l'Esprit-Saint n'est pas seul à venir dans nos cœurs, disait-on, seul toutefois il est le terme direct et immédiat de l'union. Or comme en Dieu tout est commun aux trois personnes, hormis les relations opposées d'origine qui les constituent et les distinguent [25], il faut conclure que l'union est propre au Saint-Esprit comme l'Incarnation est propre au Fils [26]. En effet, ou cette union se fait directement avec l'essence commune — et alors elle appartient aux trois Personnes — ou elle se fait selon ce qui est propre à l'une d'elles, dans son hypostase — et alors elle est en quelque sorte hypostatique. Par suite de ce que ces opérations sont de l'ordre de la fonction hypostatique, il y aurait, parallèlement au Christ qui s'est uni la nature humaine, le Saint-Esprit qui s'unirait les âmes justes, et,

23 Eph., 1, 4-7.

24 Il n'y a pas *création*, mais *éduction* ou *concréation* (I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 110, a. 2, ad 3).

25 « Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis » (I$^{a}$, q. 29, a. 4); q. 27, a. 2 et 3; *In I Sent.*, d. 23, a. 2; *De Pot.*, q. 9, a. 3; *Contra Gent.*, l. 4, c. 24.

26 « Omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio » (*Conc. Florentium, Decretum pro Jacobitis*, dans Mansi, XXI, 1736 A).

si nous pouvons ainsi dire, presque selon la même « formule [27] ». Du coup nous aurions une divinisation d'ordre substantiel analogue à celle de l'Incarnation.

Cette thèse pourrait avoir pour elle toutes les convenances d'ordre rationnel — ce qu'il faudrait tout d'abord établir ! — qu'elle ne saurait légitimement être défendue : il lui manque la première assise, absolument indispensable, à savoir celle d'être révélée et, comme telle, d'être enseignée par l'Église. Il semble dès lors superflu d'insister.

Comme nous le voyons, toute conception qui tendrait à faire de la grâce une réalité de l'ordre de la substance — à quelque titre que ce soit — serait ou contraire à la foi, ou insuffisamment fondée en « donnée de foi ». Du reste, de quelle justification rationnelle pourrait-elle se réclamer, puisque le cas du Christ lui-même ne peut être conçu qu'à l'intérieur d'une foi, et encore avec de grandes difficultés et d'infinies précautions ?

### B. Grâce et accident.

Notre déification n'est donc pas d'ordre substantiel, en quelque sens qu'on l'entende. Et comme nous sommes réellement divinisés, il reste que cette transformation se fasse par un apport ontologique qui soit de l'ordre de l'accident. « Vous êtes des dieux », nous dit l'Écriture, mais de telle sorte cependant que Dieu soit, lui, le Dieu déifiant, et nous, les dieux déifiés, « dieux adoptés par la grâce, comme dit saint Augustin, mais non engendrés par nature [28] ».

Et c'est contrainte par cette affirmation répétée de l'Écriture sainte et des Pères non moins que par une nécessité d'ordre philosophique, que la théologie enseigne que notre participation, ontologiquement, n'est qu'un accident. La démonstration qui l'établit, bien que négative, est rigoureuse, admis le fait de notre *naissance* à la grâce et celui de la nature de cette *naissance* telle que nous l'enseigne la Tradition, basée sur l'Écriture sainte et le sentiment chrétien.

[27] Dionisius Petavius, *Opus de theologicis dogmatibus, De Trin.*, l. 8, c. 6, n° 8, Barri-Ducis, L. Guérin, éditeur, 1864. — Saint Thomas, d'ailleurs, s'était déjà posé l'objection dans des termes presque identiques à ceux de notre auteur. Voir *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 : « Omnes justi assumerentur a Spiritu Sancto in unitatem personæ, sicut natura humana assumpta est a Christo in unitatem personæ ipsius Filii Dei : quod non potest esse. » — Voir J.-B. Terrien, s.j., *La Grâce et la Gloire*, t. 1, p. 420-427.

[28] « Manifestum est ergo, quia homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos » (saint Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, Ps. XLIX, 1 : ed. Monachorum, O.S.B. e Congregatione S. Mauri, 1780, t. 4, p. 444).

Mais où donc, dès lors, « caser » la grâce parmi les accidents ? La grâce, nous le savons, n'est ni matérielle ni quantitative. Participation de la nature divine elle-même [29], elle assure une rénovation spirituelle : « Ceux qui par la foi en Jésus-Christ ont été appelés à l'adoption des enfants de Dieu, déposent la bassesse de leur propre nature, et *tout investis de la grâce de Dieu comme d'un vêtement de lumière ineffable,* ils montent à une *dignité surnaturelle* [30]. » Elle est à la fois *lumière* [31] et *splendeur* de l'âme [32]. Et à ces différents titres, dont nous pourrions prolonger indéfiniment l'énumération, elle se voit refuser l'accès à tous les prédicaments susceptibles de classifier les réalités d'ordre matériel et quantitatif. Par ailleurs, étant en nous « quelque chose de permanent et de stable [33] », elle ne saurait appartenir au prédicament « action [34] » non plus qu'au prédicament « passion ». Elle ne peut davantage être une « relation ». La relation, en effet, souligne beaucoup plus, chez un être, sa *tendance* à quelque chose que la réalité qui le *constitue* et le fixe dans une catégorie donnée : *magis ad aliquid quam aliquid.* Évidemment, la grâce fonde bien une relation nouvelle à Dieu et assure l'union avec lui; mais avant tout, elle *constitue* enfant de Dieu. Et il ne faudrait pas confondre la *relation* avec ce qui en est le *fondement.* Ce n'est qu'après avoir constitué l'homme *enfant de Dieu et héritier du ciel,* qu'elle le fait entrer dans la société divine et qu'elle amorce toute une vie de relations nouvelles dont l'échéance ultime s'exprime en une union ineffable, en un face à face éternel : « Videbimus eum sicuti est. »

Il ne reste plus alors que la « qualité » qui semble susceptible de s'accommoder à ses conditions si singulières. En effet, comme la grâce est une *forme* en nous, c'est-à-dire quelque chose « qui permet de recevoir la motion divine doucement et promptement pour la conquête du bien éternel », et cela à titre permanent, il semble bien qu'elle ne puisse être que du genre « qualité [35] ». La qualité, en effet, qualifie,

29 II Petr., 1, 4.
30 Saint Cyrille d'Alexandrie, l. 1, *in Joan.* : *P.G.*, t. 73, p. 153.
31 Saint Augustin, *De Natura et Gratia,* c. 22 : *P.L.*, t. 44, p. 258. Cité par saint Thomas, I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 110, a. 1, *sed contra.*
32 Voir I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 110, a. 2, *sed contra.*
33 I Joan., 3, 2.
34 « Actio fluens et transiens. » Nous éliminons donc la grâce actuelle.
35 « Illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infudit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso

détermine, donne des traits et une physionomie, et partant, semble apte à fonder une similitude, une ressemblance. Ce que précisément la grâce est appelée à réaliser en nous. De sorte que, de prime abord, il semble y avoir entre les deux des rapprochements frappants.

La qualité, toutefois, peut modifier et qualifier l'être qu'elle affecte de différentes manières et, si nous pouvons ainsi nous exprimer, à des profondeurs variables [36]. C'est ce qui a donné lieu aux quatre espèces de qualité. Et le théologien, pour « caser » la grâce, a opté pour la *qualité habitus*, étant donné qu'elle qualifie le plus profondément l'être, l'atteignant au plan même de sa nature. Et il a ajouté qu'il s'agissait non pas d'un habitus *opératif*, mais *entitatif*. La grâce, en effet, comme la santé, la beauté et la vigueur, n'est pas à titre premier « opérative ». Si elle permet d'agir surnaturellement, en enfant de Dieu, tout comme la santé, la beauté et la vigueur permettent d'agir avec aisance et avec une certaine grâce, ce n'est que par voie de conséquence : *important ordinem... consequenter ad operationem* [37]. Et c'est ainsi que, par un procédé de sélection plutôt élémentaire et éliminatoire, on en est venu à faire de la grâce un *habitus entitatif*, et donc un *accident*.

Une *divinisation* d'ordre *accidentel* a tout de même, de prime abord, de quoi étonner. Rend-elle bien compte du renouvellement et de la transformation vraiment extraordinaires et si profonds opérés par la grâce ? Oui, mais à condition de bien comprendre le mode d'*exister* et de *causer* de l'accident.

L'accident, on le sait, n'a pas d'existence propre. Ou plutôt, il a une existence propre, mais qui est celle d'un parasite. Il existe dans un autre. Ce qui a permis de dire qu'il est l'être d'un être : *ens entis*. Se greffant en quelque sorte sur l'être de la substance, il la modifie, sans toutefois en changer les principes constituants. Existant dans un autre, c'est cet autre qu'il affecte qui reçoit ce mode adventice d'exister et qui en bénéficie. C'est ainsi que la couleur, par son inhérence à la surface du mur, fait que ce mur commence à exister en tant que coloré. De même, l'homme qu'une longue éducation morale et une sérieuse

moveantur ad bonum æternum consequendum » ($I^a$-$II^{ae}$, q. 110, a. 2); *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2.

36 $I^a$-$II^{ae}$, q. 49, a. 2.

37 $I^a$-$II^{ae}$, q. 49, a. 3.

formation intellectuelle enrichissent d'une foule de vertus et d'habitudes, n'est nullement changé dans sa nature foncière. Néanmoins, à chaque enrichissement, il commence à exister, et en tout lui-même, selon une modalité nouvelle. La « formation » au sens précis du mot, le reprend en quelque sorte dans les profondeurs les plus mystérieuses de son être, le transforme, le compénètre, modifie ses manières de voir, de juger et d'agir, sans toutefois faire varier sa « formule » essentielle. Et c'est en ce sens que l'on peut parler d'un approfondissement de son être, d'une réalisation plus parfaite des exigences de sa nature. Ontologiquement parlant, la formation, l'approfondissement et la réalisation parfaite d'un être sont affaires d'*accidents* [38].

Et ceci vaut pour la grâce, accident de l'âme. Avec cette différence toutefois que la transformation apportée par cet accident *sui generis* est plus profonde et plus décisive que celle susmentionnée. Se situant aux profondeurs mêmes de l'être, à sa racine et l'imprégnant de ses clartés, elle transfigure l'homme. Ayant pour sujet l'essence de l'âme — et plus précisément le *mens*, — elle confère une dignité et un pouvoir transcendants qui deviennent propriétés de l'homme, propriétés placées sous sa responsabilité et mises en quelque sorte à la disposition de sa personnalité subsistante [39]. De même que la couleur par son inhérence devient la couleur du mur, ainsi la grâce — et à bien plus forte raison — devient-elle par son « information » la qualification profonde de celui qui la reçoit. Elle devient sienne; elle s'insère en son organisme déjà complet et en quelque sorte « clos » sur lui-même, sans toutefois fausser son harmonie interne. Comme toute qualité, elle imprègne le sujet récepteur selon ses capacités. Or l'âme, essentiellement plastique, essentiellement transparente dans sa spiritualité et son immatérialité, se laisse compénétrer par la lumière divine, un peu comme le prisme par

[38] Dans toutes ces modifications accidentelles, il ne saurait être question de « création », le terme de la création étant toujours l'être subsistant : *proprie vero creata sunt subsistentia* (voir I$^{a}$, q. 45, a. 4). Aussi seuls les termes « acquisition » ou « concréation » sont-ils appropriés à de tels phénomènes *(ibid.)*.

[39] « Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis; ita etiam per naturam animæ participat secundum quandam similitudinem naturam divinam per quemdam regenerationem, sive recreationem » (I$^{a}$-II$^{æ}$, q. 110, a. 4). « Oportet dicere quod gratia sit in essentia animæ, perficiens ipsam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quemdam assimilationem consortem divinæ naturæ » (*De Verit.*, q. 27, a. 6).

le rayon du soleil : *gratia est quædam lux animæ*[40]; *gratia est nitor animæ*[41]. La déification est totale, absolue, mais n'en demeure pas moins un accident que nous disons être un *habitus entitatif.*

## III. — CRITIQUE DE LA NOTION « GRÂCE-HABITUS ».

### A. Position du problème critique.

La grâce n'est pas en nous « substantialiter », mais « accidentaliter ». Et pour être plus précis, disons qu'elle est un « habitus entitatif ». Telles sont les conclusions que nous livre la théologie traditionnelle. Pour ce qui est de la première conclusion, à savoir que la grâce *n'est pas en nous « substantialiter »*, nous avons vu qu'elle s'impose : les termes mêmes par lesquels la foi nous enseigne notre filiation divine, de même que les arguments de la raison, *ut ancilla*, nous acculent à des conséquences telles que la conclusion, toute négative qu'elle soit, ne peut pas ne pas être acceptée. Ce procédé « éliminatoire » est efficace. Utilisé en bonne et due forme, selon une méthode légitime, il amène l'esprit à une conclusion définitive et décisive. Et l'on ne saurait raisonnablement contester ce dire de la théologie.

Acculé cependant à conclure : *ergo est in nobis accidentaliter et revera est habitus entitativus* — et cela en vertu du procédé susmentionné, — le théologien a-t-il terminé son travail ? Devons-nous, sans plus, accepter son affirmation ?

Nous en arrivons là, à moins que nous ne résistions, pour une fois, à ce que Bergson appelle « la présomption incurable de notre raison ». Notre raison, dit-il à peu près, s'imagine posséder par droit de naissance ou par droit de conquête, innés ou appris, tous les éléments essentiels de la connaissance de la vérité. Là même où elle avoue ne pas connaître l'objet qu'on lui présente, elle croit que son ignorance porte seulement sur la question de savoir quelle est celle de ses catégories anciennes qui convient à l'objet nouveau. Dans quel tiroir prêt à s'ouvrir le faire entrer ? De quel vêtement déjà coupé l'habiller[42] ?

Et voici que sur le plan non plus seulement de la vérité « profane », de la vérité pure et simple, mais sur celui de la vérité *révélée* et *divine*,

40 I^a-II^ae, q. 110, a. 1, *sed contra.*
41 *Ibid.*, a. 2, *sed contra*, citation de saint Augustin.
42 H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 52.

des théologiens se sont déjà insurgés contre cette prétendue « présomption incurable de notre esprit ». « Absurdissime loquitur », disait déjà Luther en parlant du Maître des Sentences, qui ose discuter de la charité en langage aristotélicien : *ex verbis Aristotelis rancidi philosophi* [43]. Et avant Luther, saint Jean Chrysostome, que saint Thomas cite à plusieurs reprises, prétend que tout ce qu'ont dit ou connu les philosophes, toutes les « qualitates » qu'ils ont énumérées, tout cela ne saurait nous dire ce qu'est la grâce, car « ces philosophes n'ont connu que les accidents de l'âme qui sont ordonnés aux actes proportionnés à la nature humaine [44] ».

Il y aurait peut-être alors avantage à travailler sur mesure, c'est-à-dire à accepter la grâce dans toute sa nouveauté, dans sa caractéristique fondamentale d'être du « tout autre » par rapport à nos catégories naturelles et usuelles, et, à partir de là, à créer de toutes pièces, pour un objet nouveau, un nouveau concept, voire une méthode nouvelle d'investigation scientifique ?

Il est certain que la tentative pourrait plaire à certaines âmes religieuses particulièrement conscientes du renouvellement absolu, du « tout autre » de la grâce, et qui répugnent à en parler dans des termes encore chargés du contexte humain usuel. Surtout celles à qui la vie surnaturelle apparaît plus une *évacuation* qu'une *divinisation* de l'humain. Créer un langage de toutes pièces pour parler de la grâce et de la vie surnaturelle qui en découle, semblerait donc, pour elles, vraiment l'idéal.

Toutefois, abonder dans ce sens serait à n'en pas douter contraire à l'esprit d'une théologie systématique dont la valeur n'est plus à établir. Nous croyons qu'il est préférable d'essayer de déterminer *selon quel mode spécial la grâce réalise cette notion d'habitus.* Voyons si elle entre bien dans la « catégorie ancienne », et demandons-nous si

43 M. Paul Vignaux, *Luther, commentateur des Sentences* (livre I, distinction XVII), p. 93, Paris, Vrin, 1935 (Etudes de Philosophie médiévale, XXI). *Luther commentateur de l'Epître aux Romains*, IIa p. (éd. Ficker), p. 108, 114, 143-145, 163-165, textes dans lesquels Luther s'élève violemment contre l'usage de la métaphysique dans la théologie du péché.

44 « Nihil tamen simile gratiæ in accidentibus animæ quæ philosophi sciverunt, invenitur : quia philosophi non cognoverunt nisi illa animæ accidentia quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos » (*De Verit.*, q. 27, a. 2, ad 7). Voir aussi *De Virt. in Communi*, q. unic., a. 2, ad 21; *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4, ad 1. A noter que saint Thomas attribue toujours cette théorie à saint Chrysostome.

cette dernière n'éprouve pas quelques difficultés à circonscrire et à définir une réalité d'un ordre transcendant et *sui generis.* Agissant ainsi, nous mettrons en lumière l'aspect *positif* de la question, aspect qui, à notre sentiment ne l'a pas suffisamment été jusqu'ici. On se contente communément d'affirmer qu'il est *certain* que la grâce est, au sens *précis* et *philosophique* du mot, un habitus. On concède toutefois, que ce n'est pas de foi ! A la question : *Utrum sit de fide gratiam sanctificatam esse rigorose et philosophice qualitatem seu habitum,* les commentateurs répondent : *Responsio est negativa. Ita tamen esse est certo tenendum* [45].

A vrai dire, saint Thomas ne semble pas aussi catégorique que ses commentateurs ! Il a bien à quelques endroits dit le « mot ». Il est tout de même remarquable qu'au traité de la grâce — endroit où il eût pu être catégorique — il se contente d'affirmer *quod gratia reducitur ad priman speciem qualitatis.* Et il ajoute : *habitudo quædam* [46]. Cette expression est à retenir.

On pourrait rétorquer qu'il laisse entendre toutefois que la grâce est bel et bien un *habitus entitatif,* lorsqu'il établit à plusieurs reprises — et notamment dans ce traité — qu'elle ne s'identifie pas avec la vertu [47], mais qu'elle se présente plutôt, sur le plan d'une nouvelle vie, comme une *réalité,* une *nature* d'où « émane » par mode de facultés et

[45] Nous citons BILLUART, t. 3, p. 370. « Le Concile de Trente, par ailleurs, nous dit le P. Gardeil, tout en disant que la grâce et la charité sont inhérentes en l'âme, n'a pas formulé leur distinction; et même, si je ne me trompe, l'on sent, dans ses formules, une certaine préoccupation de ne pas compliquer son affirmation contre les protestants, de l'*être créé de la grâce* [c'est nous qui soulignons], par une question sur laquelle il suffisait que le Concile de Vienne ait marqué les préférences de l'Eglise. » Aussi, ajoute-t-il, malgré la définition de la grâce sanctifiante donnée par le Catéchisme du Concile de Trente, et la condamnation de la proposition XLII de Baïus, quelques théologiens ont pu continuer de soutenir l'identité de la grâce et de la charité. Et ceci, croyons-nous, nous autoriserait, en dépit de la très grande insistance de ces textes à marquer le *réalisme* de la grâce, à discuter le fait de savoir si la grâce est ou non un *habitus au sens philosophique* du mot. Quoi qu'il en soit, nous pouvons « critiquer » cette notion de *grâce-habitus,* en ce sens que nous pouvons en chercher la *singularité* au plan même de sa *signification* dans le contexte théologique du traité de la grâce.

On trouvera les textes auxquels le P. Gardeil fait allusion, et que nous ne pouvons, en raison de leur longueur, reproduire ici, dans : MANSI, XXV, 410 E (DENZ., n^os 796-800), texte du Concile de Trente; Catéchisme Conc., p. 11, *de Baptismo,* paragr. 6. Voir A. GARDEIL, o.p., *La Structure de l'Ame et l'Expérience mystique,* Paris, Gabalda, 1927, t. 1, p. 363; également la discussion du P. FROGET, o.p., avec M. l'abbé DE BELLEVUE, dans *Revue thomiste,* 10 (1902), p. 245-249, 336-347, 554-568.

[46] I^a-II^ae, q. 110, a. 3, ad 2.

[47] I^a-II^ae, q. 110, a. 3; *In II Sent.,* d. 26, q. 1, a. 4; *De Virt. in Communi,* q. unic., a. 2, ad 21; *De Verit.,* q. 27, a. 2, surtout a. 6.

d'inclinations, tout un organisme surnaturel destiné à l'obtention « connaturelle » de la fin nouvelle [48].

C'est ainsi, en effet, que saint Thomas explique l'unité de l'organisme spirituel, son fonctionnement, son intrinsécisme, sa finalité, la place, la distinction, l'ordre de chacun de ses éléments. Mais rien de plus, semble-t-il. Et il reste toujours au théologien la tâche de déterminer la *qualité d'être de cette « surnature »*. Et quand saint Thomas affirme en outre que la grâce est dans l'essence de l'âme, il se présume en rien de la qualité d'être de cet « aliquid » qu'il réclame comme principe explicatif de l'activité surnaturelle.

Au traité des habitus, il a tout de même écrit : *Si loquamur de aliqua superiori natura cujus homo potest esse particeps, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam* [49]. Nous avons bien là affirmée l'existence d'un habitus, et d'un habitus *entitatif*, puisqu'il est situé dans l'essence même : *habitus entitatif* subjecté dans l'âme, et que saint Thomas dit être la grâce.

Notre auteur semble donc consentir à « ouvrir un tiroir » pour la grâce; il semble bien, pour emprunter le langage de Bergson, lui imposer « la petite robe déjà taillée ». Mais avant, n'aurait-il pas accommodé la toilette, n'aurait-il pas agrandi et modifié le tiroir de

[48] « Sicut ab essentia animæ fluunt potentiæ ab ipsa essentialiter differentes... ita etiam a gratia est perfectio essentiæ, et ab ea fluunt virtutes quæ sunt perfectiones potentiarum » (*In II Sent., loc. cit.*); ou encore : « ... Ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens; et ad hoc datur gratia; ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas; ad exequendum autem opera quibus prædictus finis acquiritur, dantur aliæ virtutes » (*De Verit.*, q. 27, a. 2). C'est une doctrine constante chez saint Thomas que de comparer l'*émanation* de l'organisme surnaturel de la grâce-nature, à celle de l'organisme naturel qui émane en quelque sorte de l'âme humaine. Il va jusqu'à conserver l'*ordre* même de l'émanation. Alors qu'au plan *naturel*, nous avons : âme, volonté, et *par* celle-ci, les autres facultés qui ne sont humaines que dans et par leur soumission à la volonté (I^a-II^ae, q. 17), ainsi au plan *surnaturel*, aurons-nous : grâce, charité, et *par* celle-ci, toutes les autres vertus. Dans la suite, à partir de ce principe général, devenu quasi universel — et c'est cette unité de principe qui assure la valeur théologique de sa doctrine — il pourra réaliser une *nature intègre* en *intensifiant la rectitude volontaire* et par celle-ci assurer la subordination des autres facultés. A l'opposé, la *nature déchue*, c'est celle chez qui la *volonté, détachée de sa fin dernière*, ne peut plus assurer un contrôle aussi rigoureux sur les appétits et forces inférieurs. Dans son *Commentaire des Sentences*, toutefois, il n'avait pas encore complètement fixé jusque dans le détail, le parallélisme génial de la nature et de la « surnature » : « *In gratia tamen conjunctæ sicut in suo origine, per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt* » (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4). Cette comparaison, en autant que nous sachions, n'apparaît plus dans ses autres œuvres. Elle s'avérait impuissante à systématiser les deux ordres.

[49] I^a-II^ae, q. 50, a. 2.

telle façon que la grâce ne s'y trouvât plus à la gêne ? Ne fait-il pas ici, mais avec une plus grande énergie et liberté, ce qu'il a fait pour la notion de « nature » ? Une nature, en effet, c'est, philosophiquement parlant, du « déjà donné », c'est un plan fixé à l'avance, fermé, et dont on peut déterminer, dès le principe, la courbe et le terme de jaillissements éventuels, encore que nous ne puissions pas toujours en prévoir les réalisations concrètes, surtout lorsqu'il s'agit des natures libres. La notion de nature semble donc, de prime abord, trop « restrictive » pour désigner la nouveauté perpétuelle, l'infini renouvellement que représente et produit la grâce. Cependant, saint Thomas ne se refuse pas à faire de cette dernière une « nature », puisqu'il a eu soin auparavant de la « fermer » sur Dieu même, l'infini concret, infini dont l'amplitude dépasse celle de notre notion abstraite de bien. Et ainsi modifiée, la notion de *nature* appliquée à la *grâce* rend très bien compte des aspirations les plus élevées de l'âme chrétienne.

Puisqu'il semble en être ainsi de la notion d'habitus appliquée à la grâce, voyons rapidement ce qu'elle est au plan proprement philosophique, pour ensuite mieux constater les modifications que lui ont apportées les théologiens de la grâce.

### B. Notion philosophique d'habitus.

Saint Thomas a souvent eu l'occasion de traiter de l'*habitus*. Nulle part, cependant, il ne le fait avec autant de précision et de profondeur que dans sa *Summa Theologiæ*. C'est à cette œuvre que nous empruntons l'esquisse que nous allons en donner [50].

Tout d'abord, saint Thomas se demande si l'habitus est une qualité. Dans sa réponse, il utilise, parmi plusieurs procédés qui s'offraient à lui, celui de l'étymologie : *hoc nomen habitus ab habendo est sumptum.* Ce qui engage, à la base même de la notion d'*habitus*, toute une philosophie de l'*avoir*. Mais comme l'*avoir* est une propriété commune à bien des genres de réalités, y compris la nature humaine, il faut bien s'attendre à ce que ce sens plutôt *commun* ne soit pas celui que l'on retienne. Consécutif à tous les prédicaments, l'avoir, au sens où l'on dit qu'« on possède quelque chose » ne saurait être une qualité. Il est

50 I^a-II^ae, q. 49, a. 1-4.

tout au plus un « postprédicament », c'est-à-dire qu'il est consécutif aux différents prédicaments comme le sont les oppositions, l'avant, l'après, etc.

Mais « avoir » peut aussi signifier « qu'on a quelque chose en sa possession ». Et ce sens plus précis prête encore à plusieurs acceptions. On a telle ou telle qualité, telle ou telle quantité; on a aussi ses habitudes, son tempérament, sa science. C'est le cas de l'avoir du sujet par rapport à certains de ses accidents. A remarquer que dans ce sens, aucun intermédiaire n'existe entre le possesseur et ce qu'il possède.

Dans un autre sens, « on a des amis ». Mais entre celui que l'on désigne de ce nom et le possesseur, il existe un certain lien, à savoir une relation. Bien que cette dernière ne soit pas à proprement parler un intermédiaire — elle ne peut jouer le rôle de « médiation », ne participant pas aux propriétés des deux extrêmes, — elle empêche tout de même que l'*avoir* ne se réalise aussi parfaitement que dans le premier cas. Cependant, étant donné que la relation se caractérise par son « esse ad », c'est-à-dire par son être de référence, de regard vers autrui, elle peut en un certain sens être regardée comme intermédiaire.

Enfin, « avoir » peut s'employer dans le sens d'« avoir des habits », d'« avoir des ornements » ou autres choses de ce genre. Cet « avoir » forme le prédicament spécial « habitus ».

Alors que dans le premier cas il n'y avait entre possesseur et possédé aucun intermédiaire, et que dans le deuxième il n'y avait qu'un « aliquid medium » au sens où nous l'avons dit, il y a ici au contraire un intermédiaire, et un intermédiaire qui n'est pas une action ni une passion, encore que s'exprimant par mode d'action ou de passion. L'homme vêtu est achevé, paré, orné, entouré d'une foule de choses qui l'enrichissent et qui accroissent en quelque sorte son être. C'est le prédicament « habitus ». Il consiste en une adaptation entre celui qui possède et ce qu'il possède, en un ajustement intermédiaire entre celui qui a un vêtement et le vêtement qu'il a [51].

Et saint Thomas continue : mais si « avoir signifie qu'une réalité *se possède en elle-même ou à l'égard d'autre chose,* vu que cette façon de se posséder relève de la *qualité,* il y a là une sorte d'« habitus » qui

[51] I^a-II^ae, q. 49, a. 1; *Comm. Met.*, l. 5, lect. 20, n^os 1062-1064; 1069-1083; l. 11, lect. 12, n° 2377 (éd. Cathala); *Comm. Phys.*, l. 3, lect. 5, n° 15 (éd. Léonine).

est de l'ordre de la qualité. Et de tous les sens mentionnés, voilà celui que nous retenons.

Le critère qui a servi à différencier le sens du mot « avoir » — et ceci est à bien remarquer, — c'est l'« immédiation » du possesseur et du possédé. A partir de l'« habitus » proprement dit, comportant un intermédiaire entre les deux termes, l'on passe à la relation qui unit deux termes sans constituer à proprement parler un intermédiaire, puis à l'« avoir » du sujet par rapport à ses accidents, possession immédiate, pour enfin arriver à cet « avoir » qui consiste en quelque sorte à donner l'être à lui-même, à le rendre plus immédiat à lui-même par une sorte d'appropriation intime. L'« avoir » de ce genre donne lieu à un « comportement », bon ou mauvais, vis-à-vis soi-même et les autres. Il consiste en un arrangement suivant lequel un être est bien ou mal disposé. Et cet « arrangement » *donne à lui-même le sujet* dans lequel il s'insère : *se habere in seipso.*

Cet « arrangement », cette « disposition », on le devine, comporte un ordre, et un ordre par rapport à quelque chose. En ce qui nous intéresse, l'ordre de l'habitus est « secundum speciem », c'est-à-dire qu'il n'est pas un ordre quelconque, mais un ordre *selon un type* et un *type de nature.* D'ailleurs nous reviendrons sur cet aspect du problème. Qu'il nous suffise pour le moment de signaler que l'ordre de l'habitus qui nous intéresse est celui réalisé en un être qui est *déjà constitué*, qualifié tel, et en lequel il s'agit de « disposer » certains accidents en se conformant à sa qualification première qui est d'ordre substantiel [52]. Ce qui survient est toujours conditionné par ce qui lui sert de base. C'est le cas de la beauté, par exemple, qui pourrait tout aussi bien être « une disposition de parties dans un tout » — le cas d'une statue — mais qui, se référant à une nature humaine dont elle est un certain épanouissement par mode d'équilibre harmonieux, devient un habitus. Dans la mesure où cette « dispositio partium » reflète l'humain, dans la mesure où un visage est illuminé et brille de l'éclat de l'esprit, de la « clarté » de l'âme qui l'anime, dans la même mesure cette « dispositio » accède à la raison d'« habitus », alors que jamais l'harmonie la mieux réussie, la plus conforme à toutes les lois de la technique, ne feront que la beauté d'une statue ne soit un « habitus ».

52 I^a-II^ae, q. 49, a. 1, ad 3.

Poursuivant son étude, saint Thomas nous dit ensuite à quelle espèce de qualité appartient l'habitus.

Toute qualité, dit-il, est une modalité de la substance qu'elle affecte, encore qu'elle le fasse à des titres différents. Or la modalité est délimitation ou, en d'autres termes, une *détermination mesurée.* Et si l'on entend parler d'une détermination mesurée par rapport à la *nature même du sujet,* on a *la qualité* de *première espèce,* laquelle concerne une *nature,* et par conséquent fait appel à la notion de fin, et donc de *bien* et de *mal,* puisque partout où il y a fin, il y a lieu de parler de bien et de mal. Et c'est ainsi que saint Thomas nous dit que la *nature spécifie* l'habitus qui l'affecte. Et il suit de cette donnée que *tel* habitus, la santé par exemple, sera spécifié par la nature qu'il affecte, voire par la nature individuée. Aussi, ce qui fait la santé de l'enfant ne la réalise pas chez le vieillard : *aliqua contemperatio humorum facit sanitatem in pueris quæ non facit in sene,* et encore moins chez tel ou tel animal. Il en est de même de la beauté : *Unde sanitas (et pulchritudo) est proportio humorum (vel membrorum) in comparatione ad « talem » naturam.*

Ajoutons que la nature est aussi *fin cui* de l'habitus, c'est-à-dire que l'habitus est perfection seconde, et comme tel, ordonné à achever la nature. S'il l'achève vraiment, l'on a alors l'habitus bon; s'il ne s'harmonise pas et risque plutôt de compromettre son efficace, l'on a l'habitus mauvais [53].

Jusqu'ici, l'habitus est donc apparu comme une certaine « immédiation » du sujet le rendant plus présent à lui-même, comme une certaine *appropriation* réalisant en lui un ajustement, ajustement *mesuré* sur les possibilités mêmes de la *nature* et lui servant d'instrument en vue ou de se réaliser ou de se pervertir.

Telle est la qualité de première espèce : elle qualifie un être au plan même de sa nature, et à ce titre, implique la finalité ainsi qu'un certain comportement bon ou mauvais par rapport à la fin.

Remarquons que c'est par l'introduction dans la notion d'habitus, de la *ratio boni vel mali,* c'est-à-dire de la finalité, que saint Thomas détermine la fonction première et principale de l'habitus. Il en marque ainsi la raison d'être; il en décèle la « coupe » ontologique. L'habitus

53 I^a-II^ae, q. 71, a. 2.

apparaît dès lors comme une modalité de la substance, intrinsèquement commandée par la *nature du sujet* qui joue à la fois le rôle de *mesure* et de *fin*. Et s'il arrive qu'on puisse parler d'habitus ordonné à l'opération, c'est que cette « nature-sujet » elle-même est ultérieurement ordonnée à l'opération; ou bien encore, que le sujet se trouve avoir une *nature spéciale* qui est d'être tendance à l'opération, comme c'est le cas des puissances opératives [54]. Toujours, l'habitus est *dispositio perfecti ad optimum, et illud est perfectissimum quod est dispositum secundum naturam* [55]. C'est l'« arrangement » d'un sujet en possession de lui-même, harmonieusement disposé; une manière d'être ou de se comporter résultant de la mise en valeur de toutes ses virtualités. Son rôle est de disposer soit à une forme, soit à une fin; ce qui implique, nous le répétons, une disposition, une *positio debita* entre plusieurs ordonnancements possibles d'éléments, une position entièrement commandée par une fin déterminée.

L'on définit donc toujours l'habitus en termes de « disposition », d'« ajustement », se référant à la nature, tantôt statique, tantôt dynamique du sujet, pour souligner qu'il est ou qu'il n'est pas ce qu'il doit être [56]. Et le critère, c'est la nature, qui est à la fois mesure et fin. Ainsi définie, la notion d'habitus s'applique à la santé, à la vigueur et à la beauté que le Philosophe place au nombre des habitus, tout comme aux habitus dits vertus intellectuelles et morales. Toutes ces réalités rendent le sujet apte à opérer, à donner un meilleur rendement. Même la beauté, selon Aristote, concourt à ce résultat, en raison du prestige qu'elle dégage et de l'influence qu'elle assure. Ces habitus impliquent une certaine « commensuration » de plusieurs principes ou éléments qui peuvent se combiner de diverses manières et dont l'harmonie

54 « Natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam *consequenter* ad operationem, in quantum est finis naturæ, vel perducens ad finem... Sunt quidem habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt, *primo et principaliter* important ordinem ad actum, quia habitus primo et per se important habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importat ordinem ad actum » (Iª-IIæ, q. 49, a. 3); Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, t. 6, disp. 13, a. 1, n° 7 (éd. Vivès, 1885).

55 Iª-IIæ, q. 49, a. 2; *Comm. Phys.*, l. 7, lect. 5, n° 6 (éd. Léonine); *Comm. Met.*, l. 5, lect. 20, n° 1064 (éd. Cathala); *Comm. Eth.*, l. 2, lect. 5, n° 298 (éd. Pirotta). Dans ces différents commentaires, on trouvera le texte d'Aristote.

56 L'habitus est un *dû*, entrant en quelque sorte comme moyen de réalisation de l'être; c'est un dû selon l'essence, et à titre « dégradé ».

méritera le nom d'habitus du fait d'une convenance à la nature du sujet [57].

Soulignons pour terminer que cette notion est d'ordre purement philosophique et que la seule autorité d'Aristote suffirait pour la justifier si c'était notre intention. Telle que présentée, elle sera donc notre point de comparaison dans l'étude de l'être de la grâce en nous.

### C. Habitus et création.

Au moment de confronter la notion *philosophique* d'habitus à celle utilisée dans la *théologie* de la grâce, une précision préalable s'impose. Il importe de la mettre en relation avec un *fait* d'une extrême importance en théologie, celui de la *création*. La doctrine de l'absolue dépendance du monde créé à l'égard de Dieu créateur pourvoit, croyons-nous, notre notion d'habitus, comme du reste plusieurs autres notions philosophiques utilisées par le théologien, d'un contexte qui est de nature à en modifier le sens, ou du moins à expliquer ce qui *fonde* cette modification. Seul ce contexte justifiera, à notre sentiment, l'appellation courante de « grâce-habitus », encore qu'il n'en précise positivement pas ou très peu le sens. Il nous donne au moins le sentiment du « tout autre » désigné par le terme ainsi utilisé. Il nous laisse entrevoir quelle transformation, quelle dislocation même, une catégorie subit quand elle passe de son contexte *connaturel* à un autre qui ne la « porte » plus. Aussi, voulons-nous marquer très brièvement le point exact de la nouveauté et de la difficulté suscitées par le transfert d'un ordre à l'autre. Et une fois le lieu de transfert indiqué, nous essayerons de préciser le sens précis de la notion ainsi transposée. Nous montrerons, dans la mesure du possible, comment, tout en conservant la même technique verbale, saint Thomas en change considérablement le contenu. La « tenue » est la même, mais la « teneur » diffère presque du tout au tout.

Le concept d'habitus, nous le savons, est très étroitement lié à la notion corrélative de puissance et acte [58]. Or, la théorie de la puissance et de l'acte était destinée, chez le Philosophe, à lever l'antinomie qui existait entre le changement et la permanence de l'être, à concilier la

[57] Les conditions requises pour qu'un sujet nécessite des habitus sont énumérées à l'article 4 de la question 49e.

[58] Ia-IIae, q. 49, a. 4.

stabilité et le devenir [59]. Aussi, concevons-nous facilement qu'Aristote n'ait pas trouvé d'applications à sa théorie en dehors des substances matérielles, l'appliquant à peine et sans trop de précision, au mouvement local des astres et aux substances dites « séparées » [60].

Or, voici que l'intervention du fait de la création, permettant de déceler en tout le créé, et à ce seul titre de créé, une contingence radicale et absolue, un passage du non-être à l'être, plus précisément une hiérarchie d'essences qui n'implique pas leur exister, va obliger saint Thomas à transposer cette notion du plan physique qui l'a vue naître au plan métaphysique. Le théologien sait, en effet, par la Révélation qu'il n'est plus seulement question de développement à l'intérieur de l'espèce nécessaire et durable — c'était à peu près tout le problème philosophique d'Aristote et de ses devanciers, — mais d'une contingence absolue. Et si la contingence est au point de départ, au lancement des êtres, pour nous exprimer ainsi, elle ne se continue pas moins, aussi radicale et aussi absolue, à chacun des instants de leur existence. De telle sorte qu'à tous les plans se trouve introduite la précarité de la contingence. Ce qui du même coup, permet de parler de puissance et acte sur le plan de la structure ontologique et purement spirituelle.

C'est donc en pleine conscience de ce fait nouveau que saint Thomas théologien entreprend de dégager du contexte *physique* qui l'avait portée jusque-là, sa notion corrélative de puissance et acte, et de l'« affiner » au point de la rendre applicable *à tout être créé,* à ce seul titre de créé.

Tel est l'apport du traité de la création. Il nous sort d'un système « clos », où, à partir d'une nature nécessaire comme postulat, on n'avait qu'à expliquer le devenir. Il ne peut plus être question d'une spéculation où, à partir d'une première « mise » qui échappe, on doive élaborer la loi d'une évolution où tout s'enchaîne, se conditionne, pour se résoudre en une formule intelligible [61]. Le cosmos grec a perdu de

[59] *Comm. Met.*, l. 1, lect. 9, n^os 138 et suiv.; l. 9, lect. 7-11, n^os 1768-1919; l. 12, lect. 12, n^os 2651 et suiv.

[60] I^a, q. 77, a. 1; *Comm. Met.*, l. 9, lect. 1, n^os 1769-1771; *Comm. Phys.*, l. 1, lect. 1, n° 3.

[61] La science moderne prouve toutefois qu'à l'intérieur de l'univers, qui réalise un ensemble d'une harmonie parfaite (I^a, q. 47, a. 1-3), existent des bouleversements et des luttes indescriptibles. Voir Henri Bergson, *Evolution créatrice,* p. 112-113.

sa consistance. Dieu créateur donne *et la forme naturelle* des êtres par lesquels ils agissent *et l'impulsion* qui les fait opérer [62]. Et cela, en toute liberté, en toute fantaisie dirions-nous, si nous ne savions par ailleurs que tout ce que Dieu fait est éminemment sage et juste.

Cependant dans ce contexte, la notion philosophique garde encore toute sa rigueur. Si elle connaît un élargissement considérable, il est à noter que cet élargissement ne provoque pas une rupture, car il se fait par mode d'exploitation d'une possibilité inhérente à la notion elle-même. Le théologien assumant, *ut ancilla*, une notion philosophique, arrive à lui faire donner un rendement jusque-là insoupçonné, sans toutefois disloquer son organisation interne et sa structure profonde. Ce qui ne veut pas dire que le Philosophe s'y reconnaîtrait du premier coup ! Mais la fidélité à son esprit est entière et la notion demeure de « coupe » philosophique. Elle passe du plan physique au plan métaphysique.

Mais voici que parallèlement à ce premier déplacement — déplacement au plan de l'être et de l'agir, au plan de l'essence et de l'existence comme nous avons dit — s'en présente un autre, toujours dans le prolongement du dogme de la création, consécutif celui-là au fait de la grâce. La Révélation nous apprend encore, en effet, que l'homme, privilégié parmi tous les êtres de la création visible, est l'objet d'une dilection *spéciale* de la part de Dieu, et que cette dilection lui vaut d'être recréé en quelque sorte. Par la grâce, il est élevé à une destinée qui n'est pas la sienne en droit de nature. Elle le rend « de même condition avec Dieu et le jette dedans un même ordre avec sa nature incréée, de laquelle elle est une très excellente imitation, et à l'ordre de laquelle elle appartient [63] ». C'est par une gratuité toute miséricordieuse qu'il est appelé à jouir de Dieu, à le voir dans sa vie intime, « sicuti est ».

Or, par un nouveau recours au parallélisme si fécond et si éclairant de l'ordre surnaturel avec l'ordre naturel, saint Thomas enseigne que la divine Providence ne se montre pas moins sage ni moins libérale quand il s'agit de conduire l'homme à sa destinée nouvelle que lorsqu'il s'agit

62 I^a-II^a, q. 109, a. 1.
63 Louis CHARDON, o.p., *La Croix de Jésus*, p. 394, Paris, Ed. du Cerf, 1937.

de l'amener à ses fins propres [64]. Aussi, affirme-t-il qu'à ce nouveau plan de la grâce, Dieu, avec sa libéralité coutumière, intervient pour gratifier l'homme d'un nouvel être — c'est la *forme* — et lui assurer son concours réalisateur — c'est *l'impulsion* [65].

En résumé, une *double contingence* radicale du fait de la création d'abord, et ensuite une *double contingence* non moins radicale due à la « *nouvelle création* » par la grâce. Voilà, semble-t-il, qui est de nature à modifier singulièrement, au regard du philosophe de la nature, l'aspect de l'univers, qui dès lors apparaît dans une perspective tout autre que celle du cosmos grec. La nécessité intrinsèque n'est plus l'unique règle de stabilité et d'intelligibilité [66]. D'avoir reconnu la dépendance absolue de l'homme envers Dieu-Créateur; d'avoir ensuite découvert, à la lumière de ce fait, que le don premier de la nature n'épuise pas les virtualités bienveillantes et libres de l'amour de Dieu, ouvre la voie à des réalisations absolument inconcevables pour l'esprit humain [67]. L'admission, en fait et même en droit, du règne de la contingence, d'une contingence uniquement limitée par les rapports nécessaires des essences et par la Sagesse et la Puissance infinies de Dieu, conduit au-delà des confins du monde imaginable.

La première de ces constatations, celle de la création et de la double contingence qu'elle entraîne a, ainsi que nous l'avons dit, occasionné la transposition de la notion puissance-acte sur le plan métaphysique. La « nouvelle création » réalisée par la grâce comporte, elle aussi, une extension assez inattendue de la même notion. En effet, appelée à contempler Dieu « sicuti est », l'intelligence humaine se « fermera » pour ainsi dire sur l'Essence divine vue en elle-même comme sur son *acte* réalisateur [68]. Ce qui implique de sa part, une certaine puissance : ce qui *est* ou *sera*, pouvant devenir et être.

64 I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 110, a. 2; *In II Sent.*, d. 27, a. 3 et 4; *De Verit.*, q. 27, a. 1 et 2.

65 « Multo magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infudit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum consequendum » (I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 110, a. 2).

66 On retrouve un cas analogue dans celui de la Révélation : voir M.-D. Chenu, o.p., *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII$^{e}$ siècle*, dans *Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII$^{e}$ siècle*, t. 2 (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa, 1932).

67 Il ne s'agit évidemment pas de réalisations qui impliquent *contradiction*, mais qui échappent à l'ordre *nécessaire* des choses et qui, de ce fait, ne sauraient donner prise à l'investigation philosophique.

68 I$^{a}$, q. 12.

Et voici donc que *puissance* et *acte*, d'abord conçus dans la pensée du Philosophe en vue de lever l'antinomie entre le devenir et la permanence du *cosmos*, appliqués ensuite par saint Thomas au plan métaphysique par suite de la contingence absolue et radicale des êtres *créés*, trouvent enfin une nouvelle application à propos de l'*élévation de l'homme à l'ordre surnaturel.*

Cette application donnera lieu à une puissance d'un type nouveau désignée du nom de *puissance obédientielle* [69], laquelle puissance ne s'identifie pas, il s'en faut, à la *puissance* pure et simple dont nous avons parlé jusqu'ici. Cette dernière, nous le savons, existe en tout être créé qui n'a pas encore sa *perfection propre*, mais l'attend d'un agent naturel *proportionné*. Elle est en « vacuité », en « attente », en « appel » et en « désir », ce que lui apportera son actualisation par l'agent, et elle appartient au même genre que l'acte correspondant, se définissant d'ailleurs par référence à lui [70].

La *puissance obédientielle*, elle, est *dans un être* une capacité non pas à *tel acte* qui constituerait sa *perfection*, mais plutôt une *capacité à être orienté par un agent supérieur vers une perfection qui le dépasse.* Elle dénote plus une entière *dépendance* à l'égard d'un *agent supérieur* qu'une capacité vis-à-vis de *l'acte*. Elle est plus une puissance à *obéir* qu'à agir, la première disant une relation immédiate à un agent supérieur, l'autre à un acte ou à un objet proportionnés. Au surplus, cette dépendance qu'elle implique est de l'ordre de la causalité efficiente [71].

Cette capacité toutefois, uniquement fondée sur l'entière dépendance de la *créature* à l'égard de son *Créateur*, dépendance qui fait que Dieu peut la reprendre comme en sous-œuvre pour l'élever à une sphère

[69] *Comm. Met.*, l. 9, lect. 7 et 8, n^os 1845-1866, 1873; l. 12, lect. 5 et 6, n^os 2499-2503.

[70] III^a, q. 11, a. 1; q. 1, a. 3, ad 3; *Quæst. disp. De Virt. in Communi*, q. unic., a. 10, ad 2, ad 13; *In IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 3, ad 4. « Est autem aliquid in potentia dupliciter. Uno modo naturaliter respectu eorum scilicet, quæ per agens naturale possunt reduci in actum. Alio modo respectu eorum quæ reduci non possunt in actum per agens naturale, sed per aliquod aliud agens, quod quidem in rebus corporalibus apparet. Quod enim ex puero fiat vir, est in potentia naturali, vel quod ex semine fiat animal. Sed quod ex ligno fiat scammum, vel ex cæco fiat videns, non est in potentia naturali » (*Opusc., Compendium theologiæ*, I^a p., c. 104).

[71] « Creaturæ inest obedientiæ potentia ut in ea fiat quidquid Creator disposuerit » (*In IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 3, ad 4); ou encore : « In tota creatura est quædam potentia obedientialis, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit » (*De Virt. in Communi*, q. 1, a. 10, ad 13).

qui lui est étrangère et inaccessible par ses propres forces, doit être *fondée en nature.* Et ceci limite la pure dépendance jusqu'ici signalée, et caractérisée comme une capacité obédientielle fondée sur la relation d'effet créé à cause incréée. Car si tout est possible à Dieu hormi le contradictoire, et si « de ces pierres mêmes Dieu peut faire des fils d'Abraham », c'est en *changeant* leur nature. Ce qui n'est pas le cas de l'homme par rapport à l'ordre surnaturel. Son élévation à un plan supérieur, rendue possible par cela seul qu'il dépend absolument de Dieu cause infinie, implique évidemment, comme disait Nicodème, un retour au sein, c'est-à-dire un replonger dans la Source de vie, mais *ne comporte pas la répudiation de la naissance première ni de la nature par elle conférée.* L'homme, à l'opposé de la pierre, est d'une certaine façon *capable* d'une telle rénovation. Nous nous expliquons.

C'est parce que l'âme est image imparfaite de la Trinité, mais image réelle [72]; c'est parce qu'elle est intelligence spirituelle et qu'elle peut être « ouverte » à un objet infini sans être détruite, qu'on peut dire : *Homo est naturaliter capax gratiæ vel gloriæ.* Aussi l'intervention de Dieu par son amour dit spécial [73], n'est-elle pas destinée à *donner une capacité* qui ne serait pas dans la nature, mais à apporter à l'âme une participation pour laquelle elle est impuissante, toute passivement capable qu'elle soit... Alors qu'en vertu de la seule dépendance des êtres à l'égard du Créateur, « de ces pierres mêmes Dieu peut faire des fils d'Abraham », mais en changeant leur nature, il n'a pas dans le cas de l'homme, en raison de la capacité que nous avons signalée, à détruire sa nature profonde [74].

C'est donc en fonction de cette *puissance sui generis* que saint Thomas va élaborer sa notion d'*habitus,* destinée à être appliquée à la réalité de la grâce en nous : une puissance qui n'a rien de positif, encore

72 Voir I$^{a}$, q. 93, a. 5-8; A. Gardeil, o.p., *op. cit.*, t. 1, p. 378-386. L'auteur y explique comment la grâce transforme l'*image analogique* de Dieu qu'est déjà l'âme, en une *image par conformation* à l'essence divine.

73 I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 110, a. 1.

74 A noter que cette notion de *puissance obédientielle* a déjà, chez le Philosophe, son application dans le cas de l'*instrument* par rapport à l'*artiste* qui l'utilise. Mais de là à l'utiliser dans le cas ici indiqué, il y a une distance qu'il n'est possible de franchir que par le théologien muni de la lumière de la foi. Pour cette notion, on consultera avec profit : A. Gardeil, o.p., *op. cit.*, t. 2, Appendice III, *La vie surnaturelle « instrumentale »*; R. Garrigou-Lagrange, o.p., *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita,* t. 1, p. 376 et suiv. (Paris, Gabalda, 1918).

qu'elle ne soit pas purement négative; une non-répugnance, une certaine disposition incorporée à la nature des choses.

Quelle distance dès lors nous sépare du cosmos grec, théâtre de l'unique conflit du stable et du mobile, du permanent et du devenir ! Alors que l'habitus, chez le Philosophe, était essentiellement la *disposition* d'un être *déjà constitué,* dans le but de lui assurer l'obtention de *sa perfection* connaturelle : *dispositio perfecti ad optimum,* il aura, en théologie thomiste, à assurer une fonction *analogue,* mais du tout au tout différente. Et ce « tout autre » nous est suggéré par le rappel de la notion de création et de la puissance obédientielle qui la rend possible.

Une fois décelés le fondement et la raison d'être de la *singularité* de l'habitus-grâce, essayons dans la mesure du possible, d'en découvrir la « coupe » ontologique.

*(A suivre)*

P. Clément-M. Lachance, o.p.,
Collège dominicain d'Ottawa.

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

A. Robert et A. Tricot. — *Initiation biblique, Introduction à l'étude des Saintes Écritures.* Troisième édition « refondue ». Desclée et C^ie^, 1954, 1.082 p.

MM. A. Robert et A. Tricot auront pu prolonger l'actualité d'une œuvre splendide; M. Robert, peu avant sa mort. Édition non plus seulement revue et augmentée comme en 1948, mais « refondue ». Le nombre de pages en témoigne déjà : en 1948, l'« initiation » totalisait 992 pages contre 834 en 1939; en 1954, elle en compte 1.082, même sans les pages blanches des sommaires (qui pourtant aéraient). A elle seule, la liste des collaborateurs suffit à classer l'ouvrage; les divergences occasionnelles sont amplement compensées par la variété et la richesse des sources. Mise en pages nouvelle, un brin plus corsée, mais non sensiblement différente (le saint Jérôme de Dürer ne plisse plus son front en liminaire; se désaffectionnerait-on du vieux patron ?). *Divino afflante* ayant été incorporé dès 1948, la refonte tient surtout dans le renouvellement de certains chapitres, au rythme du renouvellement des questions. Une note, p. XI, signale : ch. I, *L'inspiration* (P. Benoît); ch. V, *Les livres : livres prophétiques* (A. Gelin), *livres sapientiaux* (A. Robert); ch. XXII, *L'âge apostolique* (A. Tricot); ch. XXX, *La Bible et la Théologie* (Paul Henry); ch. XXXI, *La pastorale biblique* (Th. Maertens); ch. XXXII, *La Bible et la liturgie* (L. Bouyer). Une douzaine d'autres études ont été retouchées plus ou moins fortement. La lacune, remarquée, des onze premiers chapitres de la Genèse, a été comblée par M. Robert, p. 282-286. Ce dernier peut encore être cité, p. 305 : « Spéculation doctrinale et édifiante sur la base des anciens textes et des anciennes traditions » (on reconnaît l'auteur de l'article *Littéraires* [*genres*], DBS, quoique l'expression « style anthologique » n'apparaisse pas), en exemple d'article très heureusement renouvelé. Par contre, p. 383, les manuscrits de Qumrân sont-ils utilisés à plein ? Quelques lignes seulement, apposées en tête d'un paragraphe concernant les manuscrits postérieurs, dont on semble s'efforcer de ne point déranger l'équilibre. Le lecteur reste sur sa faim quant aux « nouveaux horizons ». Un procédé intéressant est représenté par la note du R.P. Boismard, p. 398-401. On entend le père Lagrange dire, en 1938, que Westcott et Hort sont, en critique néotestamentaire, un terme; quinze années s'écoulent à peine, et il devient « prématuré de vouloir établir un texte » critique définitif. Les maîtres me pardonneront de soulever quelques doutes sur deux points particuliers. Reprenant son remarquable exposé de la Somme des jeunes (*La Prophétie*, 1947), le R.P. Benoît traite l'inspiration d'une manière qui avantage l'ancienne étude de M. Pirot en ampleur autant qu'en pénétration; deux paragraphes nouveaux, sur l'étendue et le critère de l'inspiration. L'achille du R.P. est une conception large de l'instrumentalité prophétique. Nous n'en sommes pas pour autant à l'intrumentalité de la cause seconde. La notion

prônée se situe entre l'instrument proprement dit et la cause principale subordonnée. Ce moyen terme est-il tenable ? L'inéluctable efficacité (p. 17) d'une motion respectueuse de la liberté, est-elle vraiment la marque d'une instrumentalité (p. 16) ? Ou l'imperfection de la connaissance le serait-elle davantage ? Et ce disant, je ne prétends nullement associer le père Benoît à Loisy. Il ne me déplairait pas, au contraire, que l'auteur, épuisant son principe, aboutisse à une conception qui, tout en faisant droit au révélé, assoit franchement l'inspiration dans la sphère de la causalité principale. Car le R.P. paraît bien prisonnier de la position qu'il combat quand, p. 22-23, il maintient pour l'intelligence une lumière élevante. *Dato non concesso* que la dite lumière puisse ne pas être consciente, ne nous ramène-t-elle pas à la notion stricte d'instrument ? Ma seconde question s'adresse au R.P. Paul Henry. Celui-ci, p. 967, ne fait pas la moue à une double « théologie biblique » de l'auteur inspiré. Il y aurait la pensée de Pierre et la pensée de Matthieu. Sans doute aussi, celle de Jésus et celle des évangélistes. La *Formgeschichtliche Schule,* pressentie, s'affirme d'ailleurs sans ambages à la page suivante. D'après cela, déclare le père Henry, tous auront leur dû, théologiens et exégètes. Un dû royal : chacun un sens littéral. Mais gare ! un seul des deux sens littéraux (non celui de l'exégète !) est le sens de l'auteur inspiré. On aurait, en effet, mauvaise grâce de prêter à Matthieu deux sens historiques rendant l'un, la pensée de Pierre, l'autre, celle de la communauté de l'an 70 (Matth. grec), ce que du reste le père Henry ne laisse pas soupçonner. De sorte qu'en définitive on en est réduit à choisir. Ou bien Matthieu fait dire à Pierre que Jésus est Messie et non Dieu explicitement, et dans ce cas la pensée de Matthieu, quelle qu'elle ait été, n'est pas biblique; ou bien Matthieu prête à Pierre sa foi explicite en la filiation divine de Jésus, et celle-ci devient le sens de Pierre vu par Matthieu. Si le rapporteur peut transformer la chose rapportée, il ne la double pas de son rapport. Que ces chicanes témoignent de la très haute estime dans laquelle je tiens la science encyclopédique de l'*Initiation.*

Roger Lapointe, o.m.i.

* * *

Gommarus Michiels, o.f.m.cap. — *Principia generalia de personis in Ecclesia. Commentarius Libri II Codicis Juris Canonici. Canones prœliminares 87-106.* Editio altera, Tornaci, Desclée et Socii, 1955, xviii-708 p., 23,5 cm.

Ce volume du R.P. Michiels, o.f.m.cap., est une deuxième édition de l'ouvrage qu'il publiait en 1932 sur les principes généraux relatifs aux personnes dans l'Église.

Comme la précédente, cette édition procède selon l'ordre même du *Code de Droit canonique,* en expliquant successivement les divers canons, ce qui facilite singulièrement l'intelligence de la matière traitée. L'évolution historique de chaque institution est exposée d'une façon profonde. Mais c'est surtout le commentaire doctrinal qui constitue la principale partie de ce livre; bien qu'il soit très étendu, il ne se perd cependant pas en considérations superflues.

Le grand mérite de cette édition réside dans la mise à jour de toute la matière. Comme l'auteur le note dans sa préface, c'est vraiment un nouveau commentaire qu'il publie. Il adapte ses exposés à la législation pontificale récente et utilise abondamment la littérature canonique des dernières années. Le tout est inséré dans l'ensemble de la matière, texte ou notes, et n'a pas, comme il arrive souvent, l'aspect d'un post-scriptum.

C'est dire que le R.P. Michiels présente dans ce livre le résultat d'un labeur monumental qui décrit fidèlement la situation actuelle de la doctrine canonique sur

son sujet. Nous remarquons spécialement l'exposition compréhensive de nombreux thèmes récemment discutés, tels que ceux de la débilité mentale, du domicile de l'épouse, des rites catholiques, des principales personnes ecclésiastiques, de la consultation du conseil par le supérieur, de la nature de la personnalité juridique, des défauts et des vices de l'acte de volonté.

Il n'est pas hyperbolique d'affirmer que ce travail est un monument juridique digne du maître réputé qui en est l'auteur.

Le R.P. Michiels rend donc un grand service aux sciences ecclésiastiques en mettant à la disposition des canonistes un ouvrage indispensable qu'il était devenu pratiquement impossible de se procurer.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

LEONAR COLLINS, c.s.c., editor. — *1954 Proceedings of the Sisters' Institute of Spirituality*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, [1955]. 23.5 cm., x-275 p.

Sous une apparence soignée, ce volume contient le rapport des journées d'études de spiritualité pour les religieuses, qui ont eu lieu à l'Université Notre-Dame, du 4 au 10 août 1954.

Ce compte rendu s'ouvre par une allocution de Son Éminence le cardinal Valeri, préfet de la Sacrée Congrégation des Religieux, et renferme six travaux principaux dont le seul résumé suffira à indiquer la valeur.

Le père Paul Philippe, o.p., explique, en une longue dissertation à la fois spéculative et pratique, les principes à suivre et les moyens à employer dans la formation des novices. L'exposé lui-même et la discussion subséquente dénotent la profonde connaissance que l'auteur a de la vie religieuse, de l'âme des jeunes et des exigences de l'apostolat moderne.

Le père Gerald Kelly, s.j., traite des problèmes psychologiques qui se rencontrent, habituellement ou exceptionnellement, dans les communautés. Sa conférence est suivie de réponses aux questions concrètes posées par les auditrices. L'ensemble résout d'une façon éminemment pratique les différents problèmes de conscience, moraux et psychologiques, inhérents à la manifestation et à la direction de la vie intérieure.

Les principes relatifs au vœu et à la vertu d'obéissance sont exposés par le père Charles Corcoran, c.s.c.

Il convenait que le sujet confié au père Albert Plé, o.p., fût celui de l'adaptation de la vie religieuse aux exigences des temps modernes; il en considère la nature et les principes d'application.

Le vœu de pauvreté est le thème traité *in extenso* par le père Albert Riesner, c.ss.r., sous son aspect canonico-moral.

Enfin, le père Gabriel Diefenbach, o.f.m.cap., parle de la nature et des diverses formes de la prière, en manifestant quelque réserve par rapport à la contemplation mystique.

Dans l'ensemble, cet ouvrage est une source précieuse de renseignements pour toutes les personnes qui doivent diriger des religieuses. Il devrait se trouver dans la bibliothèque de toutes les maisons religieuses.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

Dom Jean Leclercq, o.s.b. — *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits.* Romæ, Apud Curiam generalem Sacri Ordinis Cisterciensis, 1953. 27 cm., 247 p., 4 pl., 1 carte. (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, 1953, 1-2.)

*Saint Bernard théologien. Acte du congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953.* Romæ, Apud Curiam generalem Sacri Ordinis Cisterciensis, 1953. 27 cm., 334 p. (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, 1953, 3-4.)

Le huitième centenaire de la mort de saint Bernard a suscité dans le monde catholique d'importants travaux de recherche sur sa vie, ses œuvres, son rayonnement et sa doctrine. Les deux ouvrages édités à Rome par la maison générale de l'Ordre cistercien sont dignes du grand saint dont il se réclame et des préoccupations historiques de notre époque. Nous apprenons aussi avec joie que les travaux préparatoires à l'édition nouvelle des œuvres de saint Bernard sont en bonne voie : la méthode et l'intention des éditeurs nous paraissent exactement précisées dans le premier volume. L'autre, intitulé *Saint Bernard théologien,* nous livre les Actes du Congrès tenu à Dijon, du 15 au 19 septembre 1953.

Saint Bernard fut un authentique théologien du XII^e siècle. Très fidèle aux préoccupations fondamentales des Pères de l'Église primitive, il se taille quand même une place bien caractérisée dans l'évolution de la théologie médiévale.

Dès l'époque de Charlemagne, les germes de la théologie scolastique commencent à produire leurs premiers bourgeons. La dispute eucharistique n'est alors que l'occasion de poser un problème plus essentiel à la pensée théologique : celui des relations entre la foi et la raison. Quand, par-delà le « siècle de fer », la théologie retrouve un regain de vitalité, la même occasion produit de nouveau la rencontre de la raison et de la foi. L'on se rend compte alors de plus en plus que le donné révélé ne peut être abordé théologiquement que sous les lumières convergentes de ces deux phares. Mais les scolastiques qui enseignent qu'il ne peut exister de multiplicité sans ordre, savent bien qu'il faut appliquer ce principe aux relations entre la raison et la foi. Celle-ci adhère à la vérité sans la comprendre, tandis que la raison ne cherche qu'à comprendre. Les tenants de l'une ou l'autre partie de l'alternative, pour peu qu'ils exagèrent l'importance de l'une ou l'autre, s'exposent non seulement à errer sur le dogme de l'eucharistie, mais encore à détruire toute spéculation théologique. Le bénédictin saint Anselme est le premier à proposer une explication assez haute pour permettre aux deux flots de lumière de se rencontrer. Son « Fides quærens intellectum » peut paraître inoffensif au théologien habitué à cette union; reste que, à cette époque, il est une nouveauté audacieuse qui étonne même le maître d'Anselme, Lanfranc du Bec.

A juste titre, saint Anselme est dénommé le père de la théologie scolastique. Il est le grand initiateur de l'efflorescence du XII^e siècle. La pensée théologique lui doit de se renouveler et de s'enrichir en se dirigeant dans un sens nouveau encore inexploré. Cette innovation n'est pas une brisure, mais une évolution. Elle ne tourne pas le dos au passé, elle l'incorpore au contraire dans son effort de pensée théologique. On concevrait donc difficilement une orientation de cette envergure s'imposant automatiquement et sans secousse. Les Écoles théologiques du XII^e siècle présentent, en effet, le spectacle d'une double tendance, l'une déjà mûrie par le travail persévérant de plusieurs siècles, l'autre en voie de formation lente, sujette aux excès d'une synthèse qui tend à se préciser mais qui ne réussira à le faire qu'après des essais répétés. Le juste milieu, l'équilibre dans la coordination des apports de la foi et de la raison ne seront atteints qu'au XIII^e siècle. Les richesses de la patristique pourront alors être exploitées dans une mesure plus grande et avec

une efficacité plus parfaite grâce à des préoccupations, à des méthodes et à des instruments plus variés. Les deux tendances, traditionnelle et innovatrice, qui paraissent jusque-là s'opposer, se rapprochent maintenant sans se confondre, se fréquentent davantage pour se mieux compléter réciproquement.

Au XII^e siècle, les courants se croisent, s'entrechoquent, se dressent parfois avec autant de vigueur que de majesté. De part et d'autre, les œuvres théologiques sont riches, suggestives, variées. Celles qui s'insèrent dans le courant de pensée traditionnel sont moins neuves, mais plus sûres. Les autres qui accordent parfois une confiance trop entière aux spéculations de la raison ont encore un pas mal assuré : elles ont quand même le mérite d'avancer.

Saint Bernard appartient au courant traditionnel de la théologie médiévale. L'un des plus éminents théologiens du XII^e siècle, il s'apparente pourtant de si près aux Pères de l'Église qu'on le croirait un des leurs. Il puise abondamment dans leurs œuvres, s'inspire de leur méthode, nourrit les mêmes ambitions, poursuit les mêmes fins. Saint Bernard ne se préoccupe pas tant de comprendre que d'admirer; la philosophie lui inspire toutes les craintes parce qu'elle est le fruit du paganisme. Pour lui, la Sainte Écriture, les œuvres des Pères, la liturgie de l'Église doivent suffire à alimenter les pieuses méditations des âmes pour lesquelles elles sont des instruments de salut. Et cela doit pouvoir combler toutes les aspirations de l'intelligence humaine. La spéculation de l'esprit lui paraît un danger, même un mal car l'expérimentation du Divin est seule utile à l'âme en quête de spiritualité. On comprend alors aisément la répulsion que saint Bernard éprouve pour toutes les formes de rationalisme, celui d'Abélard par exemple.

La pensée de saint Bernard est traditionnelle. Elle s'élève quand même à des hauteurs qui la font dominer tous les problèmes et tous les siècles. Elle est actuelle par son élévation, malgré son traditionalisme. Aussi longtemps que des âmes s'achemineront sur le sentier de la perfection morale, l'œuvre de saint Bernard pourra leur servir de guide sûr et d'inspiration féconde.

Les deux volumes qui lui sont consacrés montrent bien l'ampleur et l'état actuel de ses écrits, en même temps que la richesse inépuisable, sinon la nouveauté, de sa pensée théologique.

J.-R. Laurin, o.m.i.

* * *

*S. Bernardo. Pubblicazione commemorativa nell'VIII Centenario della sua Morte.* Milano, Vita e Pensiero, [1954]. x-197 p. (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, N.S., vol. XLVI.)

L'Université catholique de Milan publie un riche ensemble de travaux sur saint Bernard, à l'occasion du huitième centenaire de sa mort. Cet excellent hommage s'ajoute à celui qui lui fut rendu à tant d'autres endroits, en la même occasion. L'écho le plus puissant de telles célébrations provint, comme il convenait, de l'Ordre cistercien. Les Actes du Congrès de Dijon et un bel ouvrage critique de dom Jean Leclercq, la promesse, en outre, d'une nouvelle édition des œuvres de saint Bernard, soulignaient déjà l'importance de l'anniversaire. Mais que l'Université du Sacré-Cœur publie maintenant les conférences qui furent données à ses étudiants en 1953 par des maîtres qui vinrent de divers centres européens, bien loin de répéter les autres publications, c'est au contraire renchérir sur elles.

Sans doute, l'ensemble des conférences milanaises n'a pas l'ampleur de celles qui furent présentées à Dijon. En outre, certaines d'entre elles reprennent des thèmes

traités à Dijon. Tout de même, l'on peut dire, en général, que les travaux de Dijon suivent une voie tracée avec une plus grande précision — le titre le suggère : *Saint Bernard Théologien* — tandis que les conférences de Milan traitent de sujets moins nombreux et plus généraux que chaque auteur peut alors aborder avec plus de liberté.

La dernière conférence ne s'insère qu'indirectement dans la suite des sujets : il s'agit du Monastère cistercien de Saint-Ambroise fondé à Milan en 1498. Dans l'avant-propos, le R.P. Gemelli, o.f.m., fonde l'intérêt de l'Université pour saint Bernard sur divers motifs, mais il en est un qu'il développe davantage comme explication non seulement de cette conférence, mais de tout l'ensemble. « Je dois souligner, écrit-il, que notre Université a une raison spéciale de célébrer saint Bernard. Nous qui vivons dans cette Université catholique devons honorer saint Bernard parce que le magnifique édifice central de l'Université, que Bramante a pourvu d'une coupole d'une beauté incomparable, est ce même monastère de Saint-Ambroise que les moines cisterciens fondèrent en 1498 » (p. VIII).

Sans entrer dans une analyse plus détaillée du volume, ajoutons toutefois qu'il est un hommage digne de saint Bernard, une excellente initiation aux questions littéraires et doctrinales relatives à ses écrits, un agréable ensemble de conférences à la fois variées et organiques.

J.-R. Laurin, o.m.i.

* * *

F. Courtney, s.j. — *Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century.* Romæ, Apud Ædes Universitatis Gregorianæ, 1954. xxiv-285 p. (Analecta Gregoriana, vol. LXIV, Series Facultatis Theologicæ, Sectio A, n° 10.)

Par-delà l'âge d'or du XIII^e siècle, un autre grand siècle se dessine sans cesse plus nettement. On le considérerait volontiers comme un âge d'or de la théologie scolastique s'il ne présentait si clairement les signes de Renaissance et de progrès vers un sommet qu'il n'a pas encore atteint. Reste que le XII^e siècle est l'un des plus importants de l'histoire de la théologie.

C'est à multiplier les monographies qu'on arrivera à pénétrer jusque dans ses profondeurs ce siècle des Hugues de Saint-Victor, des Abélard, des saint Bernard et de tant d'autres moins connus. Parmi ceux-ci se trouvait le cardinal Robert Pullen. Dans l'histoire de la théologie scolastique, il ne se classe pas parmi les plus grands; on aurait tort pourtant de la négliger car, comme le fait remarquer l'auteur, il fut en étroite relation avec les plus grands. D'abord maître de théologie en Angleterre, Robert vint ensuite professer à l'école cathédrale de Paris, grâce à saint Bernard qui, depuis la mort de Hugues de Saint-Victor, cherchait à s'entourer de théologiens sûrs pour continuer la lutte contre le courant rationaliste en théologie. Mais après quelques années, le maître Robert devint cardinal chancelier du pape Lucius II.

Après un aperçu sur la vie de Robert Pullen, l'auteur étudie les principaux traits de sa théologie que saint Bernard jugeait « saine ». Voilà la partie essentielle de l'ouvrage. Les sentences, les sermons et le *De Contemptu mundi* sont les seules sources existantes : elles suffisent toutefois à fournir les éléments d'une théologie qui apparaît à l'auteur comme tout à fait orthodoxe, en même temps que personnelle. Cette théologie tient de l'école de Laon et de celle de Saint-Victor; toutefois, l'esprit dialectique du théologien l'apparente parfois à Abélard.

Figure originale en somme, bien que sans éclat extraordinaire, que celle de ce maître anglais appelé par saint Bernard à succéder à Gilbert de la Porrée dans la chaire de l'école cathédrale de Paris et que le pape élève ensuite à l'une des plus

hautes dignités de l'Église. L'auteur a publié une étude précieuse de sa théologie qui, plus encore que de nous révéler un auteur, a l'avantage de nous éclairer sur un moment important de l'histoire de la théologie scolastique.

J.-R. LAURIN, o.m.i.

* * *

JOSEPH GROTZ, s.j. — *Die Entwicklung des Buszstufenwesens in der vornicänischen Kirche.* Freiburg, Verlag Herder, 1954. In-8°, XXII-490 p., broché, 29,40 DM.

Des spécialistes de l'histoire de la pénitence dans l'Église, ont cru longtemps que les premiers chrétiens s'en tenaient au seul baptême pour la rémission de leurs péchés, excluant ainsi une pénitence pour les péchés commis ultérieurement. De nos jours, la plupart des historiens rejettent cette opinion. Quant au fonctionnement de la pénitence, la théorie la plus répandue en voit l'élément essentiel dans l'excommunication et la réintégration. Cependant, le père Chartier, o.f.m., a établi clairement chez Tertullien la distinction entre l'excommunication totale et partielle : la première l'est au sens propre, la partielle est le refus du sacrifice et de la communion eucharistique. Tandis que le père Galtier, s.j., voulut prouver l'existence primitive de la pénitence privée, le professeur Poschmann retraça dans son grand ouvrage *Pœnitentia Secunda* (Bonn, 1940) l'histoire de la pénitence ecclésiastique depuis les origines jusqu'à saint Cyprien et Origène, en soulignant fortement le caractère sacramentel de la réconciliation publique.

A son tour, le père Grotz nous livre les résultats de ses longues recherches et réflexions. Se basant sur la distinction établie par le père Chartier, il étudie le développement du régime pénitentiel dans l'Église anténicéenne. Ce développement a un point de départ commun pour l'Orient et l'Occident dans la doctrine du Pasteur d'Hermas; plus tard les écrits de saint Cyprien et d'Origène indiquent la direction définitive où l'évolution se trouve engagée. Ces points de repère laissent entrevoir avec plus d'assurance ce que fut déjà la pénitence au temps de Clément d'Alexandrie, de Tertullien, la *Didascalie,* Hippolyte et Calliste. Une dernière étape mène au concile de Nicée, en passant par Grégoire le Thaumaturge et Pierre d'Alexandrie en Orient, le concile d'Elvire en Occident.

Pour étudier le problème si complexe de la vie chrétienne primitive, une notion théologique soigneusement définie et établie seulement après des siècles de réflexion risque de fausser les perspectives. Le théologien, en effet, ne résiste pas naturellement à la tentation de gonfler les textes jusqu'à éclosion de réalités « historiques »; sans doute, après avoir « laissé parler les textes » il veut bien, d'autre part, faire preuve d'une large indulgence devant certaines incohérences doctrinales de tel ou tel auteur ancien.

Voici un ouvrage qui aborde et décrit un point de l'organisation dans l'ancienne Église sans se munir de « lunettes dogmatiques »; ce sont les exigences strictes de la méthode historique qui conduisent l'auteur à des conclusions neuves qui vont raffermir les positions catholiques traditionnelles. Avec un sens aigu des situations concrètes du passé, le père Grotz suit la poussée d'une évolution continue et homogène, durant laquelle l'Église a veillé anxieusement à la sauvegarde de l'élément essentiel de la pénitence. Cet élément central a été invariablement la pénitence publique dans la communion de l'Église; les pécheurs, de façon générale du moins, l'acceptèrent volontairement; en référence à elle se constitua et s'organisa l'excommunication avec ses différentes démarches.

Le père Grotz institue l'examen des textes dans un esprit d'indépendance complète vis-à-vis des historiens catholiques et autres; il critique avec franchise les interprétations inexactes; il ajoute des raisons nouvelles ou plus décisives en faveur des positions valables. Procédant régulièrement par voie d'analyse, l'auteur dégage la signification réelle, les intentions concrètes, la portée historique des termes et expressions. On voudrait hésiter parfois devant la rigueur qu'il attache au vocabulaire des anciens, mais on admirera la parfaite aisance avec laquelle sont faits des rapprochements heureux dans un cadre historique cohérent.

Relevons dans l'introduction une remarque significative d'ordre critique : un seul texte qui pourrait sans réfutation possible contredire la thèse de l'ouvrage, en consacre l'échec. Cette réflexion marque la loyauté et l'ouverture d'esprit qui fait l'historien; elle contraste un peu avec tel procédé moins exigeant qui préfère rassurer ou convaincre par un ample commentaire des textes « absolument évidents ». La probité intellectuelle va aux passages difficiles et controversés; aussi notre auteur en profite pour manifester pleinement sa compétence. Le développement de la pénitence dans l'Église n'a pas été systématique mais naturel, comportant donc à certains moments des aspects récents, désignés sous des vocables anciens en raison de la parenté des notions; et, d'autre part, un terme peut garder une signification qui date d'un stade antérieur de l'évolution. Le père Grotz met au service de connaissances étendues un esprit critique compréhensif, à la fois souple et résolu, sensible aux implications et allusions spontanées et capable de tout rattacher à ce qui fait l'unité d'une évolution. Sa pensée vigoureuse et réaliste s'exprime dans un langage sobre et net. Son exégèse n'emportera sans doute pas la conviction dans tous les détails, mais elle s'imposera pour de très larges parties et avant tout dans ses conclusions majeures.

Cette étude fortement structurée est de première valeur; elle fait progresser la science; elle doit prendre place à côté de l'ouvrage du Dr Poschmann.

La bibliographie est excellente; en appendice, il y a trente-quatre pages avec les principaux textes grecs anciens relatifs à la pénitence.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique).

* * *

L. Malevez, s.j. — *Le Message chrétien et le Mythe. La Théologie de Rudolf Bultmann.* Bruxelles-Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954. 23 cm., 169 p.

Depuis quinze ans la tentative de démythologisation entreprise par R. Bultmann, ne cesse de remuer les théologiens de langue allemande. Le R.P. Malevez est le premier théologien catholique qui examine de façon approfondie la position du grand exégète.

On sait que selon Bultmann, la conception mythique traditionnelle du message chrétien est incompatible avec les données de la science moderne. Il faut démythologiser, non à la façon de Harnack qui élimine du message le scandale de la croix, mais par une interprétation existentiale du mythe. En effet, l'intention véritable du mythe est de donner l'intelligence de l'existence humaine face à Dieu qui interpelle. Or l'analytique heideggerienne, qui est « l'explicitation claire et méthodique de l'intelligence de l'existence exercée dans l'existence même » (p. 41), fournit les catégories appropriées dans lesquelles le christianisme peut s'exprimer. Quel est donc le sens du message chrétien ? Par la mort du Christ, Dieu nous interpelle, sollicite de nous une décision existentielle : « Tu es pécheur, accepte ta condition désespérée, confesse ton impuissance à te dégager du visible, de l'inauthentique; confie-toi à l'amour de Dieu et tu accéderas à la vérité de ton être. » Tel est le

message. La pensée objectivante, historifiante, essentialiste nous place devant un mythe : le Christ, être préexistant, divin, venu dans ce monde, né d'une vierge, thaumaturge, mort pour racheter l'humanité déchue, descendu aux enfers, monté aux cieux. Mais déjà le Nouveau Testament a inauguré la démythologisation par une christologie centrée sur la valeur d'interpellation de l'événement du salut.

Le père Malevez étudie la pensée de Bultmann avec un souci évident d'objectivité. Il présente les objections majeures qu'a soulevées la nouvelle théorie, avec les réponses de Bultmann. Dans un dernier chapitre, il examine longuement le profit et les dangers de cette doctrine pour la foi chrétienne : au jugement de la Tradition, elle nous enlève la personne du Seigneur et elle enferme l'événement du salut dans la prédication et la foi correspondante. Le sacrifice de « l'objectif » constitue un authentique appauvrissement.

C'est bien cette impression qui se dégage de la lecture de Bultmann. Malgré l'inspiration religieuse profonde de sa pensée, un catholique se sent reporté dans l'atmosphère de l'Ancien Testament. Et puis, cette prédominance tenace du point de vue subjectif le trouble et il voudrait croire que le souci des bonnes œuvres n'est pas l'orgueil chrétien par excellence... *Oportet Illum crescere !*

On lira avec profit la critique qu'oppose un théologien catholique à l'entreprise de Bultmann. On peut se demander toutefois si celui-ci la jugerait assez efficace. Ne lui paraîtrait-elle pas trop « subjectivante » ?

A. Cossement, o.m.i.

Paris.

* * *

F.-J. Thonnard. — *A Short History of Philosophy*. Paris and New York, Desclée & C^ie^, 1955. 19 cm., x-1,074 p.

Father Edward Maziarz, C.PP.S. of St. Joseph's College, Collegeville, who obtained his Ph.D. from the University of Ottawa, has rendered an immense service to English-speaking professors and students of philosophy, by translating the remarkable text-book of Fr. Thonnard. In addition to his giving us an excellent translation, he has completed the author's bibliographies, by including the most important books that have appeared in English.

Written in Europe, the original text, though imparting plenty of information on contemporary philosophy, does not devote many pages to American philosophers. William James is given adequate treatment but Royce and Munsterberg are barely mentioned; and nothing at all is said about Peirce, Dewey, the Neo-Realists, such as Montague, Perry, etc., and the Critical Realists, such as Santayana, Sellars, Strong, etc. Naturally, this is not the responsibility of the translator. In any case, it does not seriously affect the eminent value of the book, which, in our opinion, is by far the best on the market today, on account of its clarity, its thoroughness and its comprehensiveness. Plato is allotted 40 pages, Aristotle 50, Plotinus 30, St. Augustine 60, St. Thomas Aquinas 65, Descartes 30, Locke 20, Kant 50, J. S. Mill 20, William James 10, and Bergson 50. One noteworthy feature of this book is the Doctrinal Table, which, in 25 pages of small type, surveys the whole range of the history of philosophy in logical instead of chronological order.

Fr. Maziarz deserves the gratitude of thousands, who, were it not for him, would not have been aware of this incomparable work, which professional and amateur philosophers cannot afford to ignore.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

MAURICE VERNET. — *L'Ame et la Vie.* Paris, Flammarion, 1955. 19 cm., 266 p.

Dans cet ouvrage, qui fait partie de la « Bibliothèque de Philosophie scientifique », le Dr Vernet analyse la vie et prouve l'irréductibilité de ses lois à celles du monde physique. Il traite aussi de l'âme comme principe énergétique unique qui préside à l'organisation déterminée de l'être vivant. Distinguant entre les pouvoirs qui procèdent de l'âme et leur exercice, il étudie la vie sous tous ses aspects, y inclus les formes d'activité de la pensée, le jeu de la liberté face à la détermination organique et les processus de la conscience.

Vouloir résumer tout ce que contient ce volume serait bien trop long; aussi, allons-nous nous restreindre à quelques-unes des questions qui y sont traitées. Et la première est celle du transformisme, que l'auteur rejette catégoriquement. Après avoir montré que l'âme détermine l'espèce des êtres vivants et que chaque espèce a un niveau d'organisation qui lui est propre et qu'elle ne peut jamais dépasser, il prouve que les variations adaptatives et défensives, que permet la marge réactionnelle de l'excitabilité, sont limitées ou accessoires et qu'elles ne changent rien à l'organisation fondamentale déterminée de l'espèce. « Ces variations disparaissent par le jeu des croisements naturels successifs qui tendent sans cesse à ramener les variétés au type fondamental. Aucune transformation d'une espèce en une autre ne paraît possible et n'a d'ailleurs jamais été constatée... Le caractère de détermination de l'organisation des vivants interdit toute transformation d'une espèce en une autre; ce qui va à l'encontre de toute hypothèse transformiste... Quand on parle d'espèce nouvelle, on se méprend sur la notion d'espèce. Ce sont des variétés dans l'espèce auxquelles on a affaire. Les variations adaptatives constituent comme des variantes sur un fond organique déterminé. La sélection darwinienne ne crée rien. Elle élimine. L'adaptation lamarckienne intervient seulement dans la production de caractères secondaires. La variation mutationnelle, quand exceptionnellement elle est forte, est un facteur d'anomalie, et donc s'élimine d'elle-même. Mais elle est rare, brusque, discontinue et généralement sans influence sur la constitution fondamentale, comme le prouvent les faits d'observation. Et quant aux phénomènes bio-chimiques qui accompagnent le développement, loin de présider, comme le pensent certains bio-chimistes modernes, à ce déroulement, ils sont soumis à la régulation déterminée de l'excitabilité fondamentale. » Cette longue citation n'est qu'un échantillon des nombreuses pages où l'auteur réfute tous les supposés arguments des évolutionnistes, en particulier, la « preuve » basée sur la paléontologie et la théorie « synthétique » de G. G. Simpson, qui est démentie par les données physiologiques. Sur ce point, il faudrait lire l'article remarquable du Dr Vernet, qui parut dans la *Revue des Deux Mondes,* 15 septembre 1953, et qui était intitulé *Les preuves de l'erreur transformiste.*

Il est d'autres parties du présent volume qui sont moins recommandables. Pour remplacer la conception traditionnelle de l'union substantielle de l'âme et du corps, l'auteur préconise une notion « trialiste » de l'union de l'âme, du corps et de l'esprit, « l'esprit se trouvant à la jointure de l'âme et du corps ». Ailleurs, il dit : « L'homme seul peut être considéré comme ayant une âme, c'est-à-dire ce qui unit l'esprit et le corps. » Une connaissance élémentaire de la *philosophia perennis* aurait pu lui faire comprendre que l'esprit, qui est le principe immédiat de l'activité intellectuelle, est un pouvoir, une qualité, un accident, et non un principe constitutif de l'essence ou de la substance du vivant humain.

L'originalité de l'auteur se manifeste encore dans ses notions d'essence et d'existence. L'essence serait la virtualité ou la forme-puissance, et l'existence la

réalisation ou la forme-réalisée. L'essence serait « le principe générateur de l'activité de l'existence ». Peut-être veut-il dire de l'existant. L'existence serait « la forme-réalisée qui n'est jamais qu'une réalisation appauvrie et imparfaite de la forme pure et immuable du principe de vie ». Et il ajoute ceci : « L'existence s'oppose par là même à ce principe... En s'actualisant, la vie se matérialise, se quantifie pour ainsi dire. Pure qualité à l'origine, elle devient quantité dans ses réalisations spatiales. »

L'auteur nous réserve d'autres surprises, lorsqu'il traite de l'immortalité et semble considérer l'âme comme l'essence abstraite. « Non seulement l'immortalité du principe de vie découle de la transmission indéfinie d'un même pouvoir déterminé de vie, mais elle se déduit de l'immutabilité de la forme idéale spécifique à travers les générations successives. Si la forme idéale pure n'échappait pas aux altérations et au caractère périssable de la forme matérialisée, elle ne resterait pas toujours identique à elle-même... La pérennité de la forme pure, indépendante en quelque sorte de la forme matérialisée, atteste le caractère intemporel du principe de vie... Ce n'est pas l'âme qui s'insère dans la matière, mais seulement l'exercice de ses pouvoirs... La mort entraîne la fin de toute l'activité du corps et de l'esprit [sic] que l'âme soutenait. »

En plus d'un endroit, l'auteur trahit un manque de précision et d'exactitude; ainsi, il parle « des données sensibles du sens externe et des données suprasensibles du sens interne », ou il affirme que « les végétaux comme les animaux ont une excitabilité sensible », ou il soutient que « le végétal et l'animal vivent, alors que l'homme existe ».

Malgré tous ces passages étranges que nous venons de citer et malgré le fait que le Dr Vernet se fait fort de réfuter l'animisme et le vitalisme, l'impression générale qu'on retient de son livre est que son intention est bonne, et il aura tout de même contribué à clarifier certains aspects de l'âme et de la vie. Cependant, nous ne pouvons nous empêcher de penser que les scientistes positivistes, s'il en existe encore, trouveront plus de profit à lire cet ouvrage que n'en retireront les philosophes thomistes.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

*Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* Vol. 29. Washington, Catholic University of America, 1955. 22.5 cm., 314 p.

As usual, the annual proceedings of the above-mentioned association constitute a valuable contribution to philosophical literature. The papers, that were read during the 1955 meeting, in Philadelphia, centered around *Knowledge and Expression.* The mere enumeration of the topics of the addresses and discussions will serve to show their scope and their variety.

The presidential address by Mr Charles J .O'Neill was on *Practical Knowledge and Liberty.* Father Gerard Smith, S.J., who received the Cardinal Spellman — Aquinas Medal, spoke of *The position of Philosophy in a Catholic College,* and Father Charles A. Hart, who has been Secretary of the Association for 25 years, described its object and activities, in a talk entitled *An American Center of New Scholastic Philosophy.* Father John Owens, C.SS.R., whom the University of Ottawa is proud and happy to number among its part-time teachers, entitled his contribution *Our Knowledge of Nature.* Other papers were on *Creation and Beatitude in the Summa contra Gentiles, Our Poetic Knowledge, Our Knowledge of Knowledge.* There were also several round-table discussions on *Procedures and Principles in Philosophy, Creationism in Physics and Philosophy, Realism in Modern Cosmology,*

*Object of Metaphysics, Defense of Natural Ethics, Human Nature according to Dewey, Dialectics in Philosophical Enquiry*, etc.

These yearly publications, which manifest the vitality of Thomistic philosophy in America and which frequently elucidate many obscure or debated points, are always worthy of careful study and ought to be in every philosophical library.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JACQUES MARITAIN. — *An Essay on Christian Philosophy.* New York, Philosophical Library, 1955. 21 cm., xi-116 p.

Father Flannery is to be congratulated for having translated into English this significant work of Maritain, which elucidates the relations of Philosophy with Theology and Faith, and which explains what is meant by "philosophizing in faith" and by the dictum "philosophia ancilla theologiæ".

It was in 1931, in a lecture at the University of Louvain, that Maritain first dealt with the nature and possibility of a Christian philosophy. The same question was also expounded in his work *Science and Wisdom.* The thesis, that he upholds with other Thomists, is that in a Christian state of thought or mental climate, which is characterised by a religious respect for truth and for the Truth, philosophy enjoys privileged and improved conditions of exercise. "There exists a Christian state for philosophy itself, and therefore there are not only Christian philosophers but there is a Christian philosophy as well."

About half of the book is taken up by this Essay, the rest is given to Notes on "the nature of Apologetics" and on "moral philosophy adequately considered", in which latter Note we find a penetrating analysis of the subordination of moral philosophy to theology.

As in the case of all his writings, this essay of Maritain eschews the superficial and the commonplace, and is not what one might call easy reading; but it is all the more worth while. A reflective mind will derive much satisfaction and enlightenment from this short but substantial bit of reasoning by one of the most authoritative philosophers of our generation.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

GABRIEL BOWE, O.P. — *The Origin of Political Authority.* Dublin, Clonmore & Reynolds, 1955. 28.5 cm., 102 p.

Father Bowe was awarded his degree in Theology at the Angelicum in 1952 with the thesis that forms the basis of this penetrating essay of Catholic political philosophy, in which he weighs the respective merits of two theories current among Catholic philosophers and theologians, i.e. the Translation theory and the Designation theory, according to which political authority does or does not derive from the social community. While both theories agree that civil authority, which is a necessary property of society, is from God, the author of nature, they differ as to the way it comes to the rulers. One theory holds that authority rests, improperly and transitorily, in the people, as in its primary subject, who hand it over to a governing body they have appointed capable of putting it in action. The other theory claims that all the people do is to point out who is going to exercise it, then God immediately gives, to the person or persons designated, the power which does not pass through the people before being held by the ruling body. In giving

the principles of solution of this problem, the author reviews the opinions of St. Thomas, Cajetan, Victoria, Soto, Suarez, St. Bellarmine, and also the pronouncements of Popes Leo XIII and St. Pius X.

The Translation theory held sway up to the 19th century; but, since Taparelli and Liberatore, a host of Catholic philosophers, like Cathrein, Meyer, Schwalm, Zigliara, Billot and Jolivet, have given their preference to the Designation theory, and we would be inclined to add the author's name to this list. However, he admits that "the generally accepted division of Catholic philosophers into translation and designation theorists appears to be a somewhat misleading generalisation... Whether we call it the translation theory or the designation theory, the fact remains that the only fundamentally legitimate title to civil authority is the consent of the people." Speaking of the profound differences of opinion among those generally associated with the designation theory, he states that those differences are "such as might lead us to believe that perhaps some of the designation theorists would feel much more at home among their 'translation' counterparts".

From this scholarly yet very readable essay, the close affinity between Catholic philosophy and the democratic concept appears clearly. Long before modern democracy arrived on the scene, Scholastic thinkers had blazed the trail.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *L'authenticité du sanctuaire de l'Annonciation à Nazareth*

Quand on parle des lieux saints, la pensée se porte instinctivement à Jérusalem ou à Bethléem. Les sanctuaires qui commémorent la nativité et la passion de Notre-Seigneur ont des titres d'authenticité d'une valeur indubitable. La Galilée a été le théâtre où s'est exercé le premier ministère public de Jésus : le lac de Tibériade et ses rives enchantées sont capables encore aujourd'hui d'évoquer les miracles et la prédication du Sauveur.

Mais la Galilée a encore un autre site non moins glorieux, Nazareth que les anciens pèlerins appelaient *civitas egregia, civitas electa*[1]. Et dans le village de la Vierge, devenu une ville de nos jours, le joyau est sans contredit la maison de la Vierge, où s'est écoulée l'enfance de Jésus. Malheureusement l'authenticité de la maison de Marie est moins solidement établie que celle des lieux saints de Jérusalem et de Bethléem. Pourtant, et surtout à notre époque critique, la science et la piété éprouvent la même curiosité dans le contrôle des titres dont se réclame le sanctuaire actuel de l'Annonciation à Nazareth. D'un nouveau séjour en Terre sainte nous rapportons quelques nouvelles récentes qui ne manquent pas d'intérêt sur ce sujet.

En effet, le pèlerin qui revient à Nazareth et cherche le sanctuaire traditionnel de l'Annonciation ne reconnaît plus les lieux. Le sanctuaire a disparu. A sa place on visite un vaste champ de fouilles au milieu duquel, sous un abri provisoire, on a conservé la grotte à laquelle était adossée la maison de Marie et qui constituait la crypte de l'ancienne église.

Cette ancienne église était « humble ». Et depuis longtemps les pères Franciscains, gardiens attitrés des lieux saints, mûrissaient le projet d'édifier un sanctuaire plus digne que celui du XVIII^e siècle,

1 Tobler, *Descriptiones Terræ Sanctæ ex sæc. VIII, IX, XII et XV*, Leipzig, 1878, p. 107 et 272.

qui vient d'être démoli. Cette démolition a permis au père Bagatti, o.f.m., d'entreprendre, sur toute l'aire du sanctuaire, des fouilles du plus haut intérêt : elles contribueront certainement à raffermir l'authenticité de la maison de la Vierge. Pour que nos lecteurs puissent se rendre compte de la valeur des titres d'authenticité du sanctuaire, il nous faut en refaire l'histoire avant d'exposer les résultats des fouilles actuelles.

* * *

L'argument essentiel pour l'identification des lieux saints doit obligatoirement commencer par les indications de l'*Écriture sainte*. Pour Nazareth, malheureusement, nous n'en trouverons pas qui soit de nature topographique. Nous lisons dans l'Évangile que Marie habitait « sa maison » (Mt. 1, 18 et Luc 1, 56) lors de l'Annonciation, qu'elle passa à celle de Joseph lors du mariage. Après le retour d'Égypte, l'Évangile se contente de dire que la Sainte Famille revint à Nazareth.

Il nous faut donc recourir à la *Tradition* qui, pour être efficace, doit être « une transmission sans hiatus et sans lacune depuis la période évangélique jusqu'à nos jours [2] », confirmée et parfois remplacée par les données de l'archéologie.

Le *Protévangile de Jacques*, composé dans ses parties essentielles avant 150 [3], aurait pu nous donner des indications précieuses, si son auteur avait été un palestinien. En fait, ses légendes ont troublé et égaré la Tradition. D'après cet apocryphe, Gabriel aurait salué Marie à la fontaine et l'Annonciation se serait achevée dans la maison de Joseph. De là le courant de la Tradition qui identifie, contre l'Évangile, la maison de l'Annonciation avec celle de Joseph.

Lorsque sainte Paule fit son pèlerinage en 386, il ne semble pas qu'elle ait trouvé une église à Nazareth. Saint Jérôme, qui a rédigé son voyage, nous signale que, venant de Samarie, « elle passa rapidement à Nazareth, la ville où Notre-Seigneur fut nourri [nutriculam Domini], à Kana et à Kapharnaüm [4] ».

[2] L.-H. Vincent, *L'authenticité des Lieux saints*, Paris, 1932, p. 27.
[3] E. Amann, *Apocryphes du Nouveau Testament*, dans *D.B.S.*, col. 482 s.
[4] *Voyage de Paule*, dans *P.L.*, 22, col. 889.

Le premier document écrit sur une basilique élevée à l'endroit de la maison de Marie date du VI^e siècle. Il se trouve dans l'itinéraire d'Antonin de Plaisance qui nous raconte :

> Deinde venimus in civitatem Nazareth, in qua sunt multæ virtutes, Ibi etiam sedit in sinagoga tomus, in quo abcd habuit Dominus impositum... Domus sanctæ Mariæ basilica est, et multa ibi fiunt beneficia de vestimentis ejus [5].

Ce témoignage est confirmé un siècle plus tard, vers 670, par l'évêque gaulois Arculphe, dont le pèlerinage nous est conté par le moine Adamnan :

> Ibidem duæ pergrandes habentur constructæ ecclesiæ, una in medio civitatis... Dominus in qua noster nutritus est salvator..., altera vero ecclesia in eo fabricata habetur loco, ubi illa fuerat domus constructa, in qua Gabriel archangelus ad beatam Mariam ingressus ibidem eadem hora solam est locutus inventam [6].

Arculphe a donc trouvé à Nazareth « deux églises considérables », l'une est cette même église de l'Annonciation, l'autre qui est attestée pour la première fois, et donc nouvelle, bâtie à l'endroit où Jésus fut élevé.

L'église byzantine de l'Annonciation fut détruite par les Arabes, mais les Croisés la relevèrent comme les autres basiliques de la Palestine. Ce fut Tancrède qui fit construire la basilique de Nazareth en suivant le plan de l'église byzantine. Il en fit la cathédrale de l'évêché de Scythopolis transféré à Nazareth en 1109. Ce fut l'église que saint Louis, roi de France, visita en 1252.

Mais un siècle plus tard, en 1263, le farouche sultan d'Égypte, Bibars, la ruina. Il n'en subsista que la grotte intacte au milieu des habitations musulmanes élevées dans les ruines. Cet état d'abandon dura quatre siècles.

En 1620, les Franciscains, par l'entremise du consul de France à Saïda, obtinrent de l'émir indépendant Fakhr-ed-Dîn, l'autorisation de loger dans les ruines du sanctuaire. Ils construisirent une chapelle en briques sur la grotte de l'Annonciation, remplacée en 1730, sous l'émir Daher, par l'église que l'on a pu visiter jusqu'en 1955 [7].

La tradition est donc certaine depuis nos jours jusqu'à 570, puisqu'elle est sans lacune jusqu'à l'époque du pèlerin de Plaisance.

* * *

5 P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana sæc. IV-VIII*, dans *C.S.E.L.*, 38, p. 161.
6 P. Geyer, *ibid.*, p. 274.
7 Voir E.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, p. 395.

Quels sont maintenant les renseignements fournis par l'*archéologie* ?

Les pères Franciscains qui ont édifié l'église du XVIII^e siècle avaient retrouvé les ruines de la basilique des Croisés. Mais ils avaient remplacé l'orientation ouest-est par celle du sud-nord.

En 1895, Vlaminck découvrit derrière un mur de la chapelle de l'ange un pavé mosaïque qui, d'après l'inscription grecque, était offert par Konon, diacre de Jérusalem, et remontait à l'année 450 environ [8]. Cette mosaïque est délimitée par trois murs au pied desquels on a retrouvé une bande de pavé mosaïque formé de cubes blancs plus anciens que celui de Konon. L'appareil de ces trois murs est attribué à l'époque classique; c'est donc la partie la plus ancienne. Si donc le pavé de Konon date de 450, le pavé de cubes blancs a été posé au cours du IV^e siècle. Les données archéologiques remontent donc bien plus haut que les documents écrits de la Tradition.

Pourtant elles semblent donner de la valeur à certains renseignements malheureusement trop vagues de la Tradition, regardés même comme légendaires. Saint Épiphane [9] nous parle, en effet, d'un certain Joseph, un des notables juifs de Tibériade, qui se convertit au christianisme. Cette conversion lui attira les faveurs de Constantin, et un décret de l'empereur lui permettait d'élever des églises en Galilée aux lieux qu'il lui plairait. Le décret nomme Tibériade, Capharnaüm, Sepphoris (= Diocésarée) et Nazareth [10]. Joseph mourut sous l'empereur Constance vers 357 à Scythopolis (l'antique Beisan) où il s'était installé, car à Tibériade il était mal vu des Juifs qu'il avait abandonnés. C'est là qu'Épiphane l'a connu et a appris de sa bouche le récit qu'il nous en donne.

D'après ce récit, le comte Joseph aurait fait en Galilée ce que faisait sainte Hélène à Jérusalem et à Bethléem. Leurs constructions de

[8] B. Vlaminck, *A Report of the Recent Excavations and Explorations Conducted at the Sanctuary of Nazareth*, Washington, 1900.

[9] *Adv. Hær.*, 30, 4 ss. : *P.G.*, 41, col. 410 ss.

[10] *Adv. Hær.*, 30, 11 : « Optimus imperator... [Josephum] comitem fecit, jubens insuper ut quidquid vellet optaret. Ille nihil aliud nisi hoc unum maximi beneficii loco postulavit, sibi ut in Judæorum pagis omnibus et oppidis exstruendarum in Christi honorem ecclesiarum potestas imperatoris edicto fieret. Quibus in locis nemo unquam ecclesias ædificare potuerat; quod nullus inter eos neque gentilis, neque Samaritanus, neque Christianus habitaret. Præsertimque Tiberiade, Diocesareæ, quæ et Sephurim dicitur, Nazareti, Capharnaümi, ubi diligenter hoc observant, nemo ut gentis alterius domicilium illic habeat » (*P.G.*, 41, col. 423 s.).

basiliques sur les lieux saints se seraient exécutées parallèlement. Bien que le récit d'Épiphane ne parle que d'un « dessein » du comte Joseph, il n'y a pas lieu de douter qu'il l'ait accompli, d'autant plus que les fouilles archéologiques convergent dans la même direction.

* * *

Pourtant ces mêmes fouilles archéologiques ont soulevé de *nouveaux problèmes* qui rendaient plus difficilement acceptable l'identification de la grotte de l'Annonciation.

Nous avons parlé plus haut de la mosaïque de Konon. L'espace qu'elle occupait formait lui-même une grotte, voisine de la grotte de l'Annonciation. Que signifie cette grotte ? Aucun pèlerin ancien ne la signale, bien qu'ils aient tous passé par elle, puisqu'on y passait dans l'antiquité pour arriver à la grotte de l'Annonciation. Vlaminck avait trouvé des croix peintes sur le mur et une niche qui devait être un tombeau, peut-être celui de saint Joseph [11].

C. Kopp, qui a récemment étudié le problème et les données archéologiques [12], a adopté cette explication de M. Vlaminck. Et il rappelle que déjà l'apocryphe *Historia Josephi* du IVe siècle parle de l'enterrement de saint Joseph dans un sépulcre creusé dans une grotte [13]. Il est alors probable, conclut-il, que nous nous trouvons sur l'endroit de la *sépulture de la famille du Christ*, qui avait encore des membres à Nazareth vers l'an 200, si l'on peut ajouter foi au récit sur le martyre de Konon [14]. En effet, on a découvert tout un système de sépultures [15] en dehors du mur ouest de l'église moderne de l'Annonciation. Un couloir souterrain, aujourd'hui disparu, reliait probablement ce système de sépultures avec les grottes vénérées actuellement.

[11] *L. c.*, p. 5 : « Une tradition des habitants de Nazareth, surtout des Grecs, place le tombeau de saint Joseph dans la vieille basilique. »

[12] Cl. Kopp, *Beiträge zur Geschichte Nazareths*, dans *J.P.O.S.*, 18 (1938), 187-228; 19(1939-1941), 82-119, 253-285; 20 (1946), 29-42; 21 (1948), 148-164. On trouvera une synthèse de cette étude dans *Das Heilige Landein Vergangenheit und Gegenwart*, 5 (1950), 63-95.

[13] Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Berlin, 1868, ch. 27, p. 136.

[14] Konon est mort martyr sous l'empereur Dèce en Pamphylie. A l'interrogatoire il aurait dit : « Je suis de la ville de Nazareth en Galilée, un parent du Christ, que je sers selon la foi reçue de mes ancêtres » (cité par Kopp, *Das Hl. Land*, p. 69).

[15] Ces sépultures sont des *kokim*. Il s'agit de tombeaux en forme de fours creusés généralement dans le roc. Cette forme de tombeaux était courante au début de notre ère chez les Juifs. A Jérusalem on peut en voir le type dans le tombeau de la reine Hélène d'Adiabène (« Tombeau des Rois »).

Comment expliquer maintenant la présence de la nécropole et la maison de Marie vénérée dans la grotte qui en faisait partie ? Le père Viaud [16] pense que, lors de l'Annonciation, la maison de Marie se trouvait en dehors du village et que rien ne s'opposait à ce qu'il y ait eu alors, ici, des sépultures. Clemens Kopp admet lui aussi que Marie habitait une pauvre maison appuyée sur une grotte en dehors du village qui lui se groupait un peu plus loin à l'est autour de la fontaine. Au début de son ministère, Jésus se retira avec sa mère à Kapharnaüm. Et lorsqu'ils eurent abandonné leur maison, le terrain a très bien pu servir comme lieu de sépulture familiale. On ne peut, en effet, expliquer autrement la présence d'une grotte sépulcrale dans le voisinage immédiat de la grotte de l'Annonciation.

Cette explication ingénieuse pourtant ne peut pas convaincre, faute de preuves. Avec autant de probabilité, un autre auteur, M. Klameth, a émis l'hypothèse qu'on aurait enterré dans cette grotte Joseph de Tibériade, constructeur de la première église de Nazareth [17]. On pourrait le dire avec plus de probabilité si l'on était certain que le comte Joseph de Tibériade avait, de fait, construit l'église dont nous parle saint Épiphane.

En tout cas, la découverte de ces *kokim* a donné à cette région le caractère d'une nécropole qui pouvait être contemporaine du Christ et rendait invraisemblable la situation du village aux alentours immédiats, invraisemblable aussi la maison de la Vierge dans cette région, puisque, par elle, on contractait une impureté légale par-devant la Loi juive. C'est pourquoi les archéologues ont été, en général, plutôt sceptiques sur l'authenticité du sanctuaire de l'Annonciation.

* * *

L'église du XVIII^e siècle qui se trouvait sur l'endroit où l'on avait découvert des vestiges de la basilique médiévale, voire byzantine, vient donc d'être détruite en 1955 pour faire place à une nouvelle église plus grandiose. On ne le regrettera pas, car le père Bagatti, o.f.m., en a

16 P. Viaud, *Nazareth et ses deux Eglises de l'Annonciation et de saint Joseph d'après les fouilles récentes*, Paris, 1910, p. 116.

17 E. Klameth, *Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas*, I. Teil, Münster, 1914 : « Sicher wäre das der herrlichste Dank für diesen Wohltäter der Kirche gewesen » (p. 35).

profité pour entreprendre sur le site des fouilles du plus haut intérêt archéologique, permettant de contrôler les conclusions des fouilles partielles précédentes et des constructions théoriques trop hâtives.

Nous avons vu, en mai 1955, tout le terrain de la basilique avec ses environs déblayés. Si « les fouilles de 1907-1909 ont mis en évidence les fondements, les premières assises, les piédroits du portail et les trois absides du monument médiéval, lequel repose sur le sol d'une basilique byzantine dont il subsiste quelques lambeaux de mosaïques et des colonnes de granit éparses [18] », on peut voir maintenant, du haut du couvent franciscain, le plan complet de l'église des Croisés et de celle des Byzantins. On aperçoit nettement la nef centrale avec une abside à l'est, ainsi que les deux bas-côtés. Dans cet espace, plusieurs tracés de mosaïques byzantines sont conservés et renforcent les déductions archéologiques occasionnées par la découverte de la mosaïque de Konon, dont nous avons parlé plus haut.

Tout autour, et sur le terrain même de l'église, on voit le sol rocheux percé de nombreuses ouvertures et des creux aménagés alentour. Il s'agit de silos et de pressoirs. Et ce que les anciens fouilleurs avaient cru être des *kokim* se sont révélés comme des passages souterrains d'un silo à l'autre. Par le fait même tombe l'argument qui avait le plus de poids contre l'authenticité du sanctuaire de l'Annonciation : sur ce terrain il n'y avait pas de nécropole juive. La grotte de l'Annonciation ne se trouve pas au milieu de sépultures, mais au beau milieu d'un village palestinien où l'on a fait en grand la culture des céréales, des olives.

L'historien Josèphe, qui était encore assez près des temps bibliques, a trouvé que la région de Tibériade était « la meilleure partie de la Galilée [19] ». Mais Sepphoris était, à ses yeux, « la parure de toute la Galilée ». Sepphoris était la voisine de Nazareth et l'on peut supposer que Nazareth n'était pas moins favorisée. En tout cas, le pèlerin de Plaisance, vers la fin du IVe siècle, voit encore à Nazareth un « paradis » dont la fertilité fait concurrence à celle de l'Égypte :

> Provincia similis paradiso, in tritico et in frugis similis Ægypto, modica quidem, sed præcellit Ægyptum in vino et oleo et poma [20].

18 F.-M. Abel, dans le *Guide Bleu, Syrie-Palestine,* 1932, p. 514.
19 Jos., *Ant. Jud.*, XVIII, II, 3 et 1.
20 Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, p. 162.

Les silos, les pressoirs découverts par les fouilles du père Bagatti démontrent avec évidence l'ancienne richesse de Nazareth en céréales, en vin, en huile et en fruits.

L'ancien village de Nazareth au temps du Christ ne se trouvait donc pas auprès de la source [21], mais bel et bien sur le mamelon rocheux qui descend de la montagne et se termine à l'église de l'Annonciation. Cl. Kopp [22] avait déclaré que le village évangélique devait être près de la source, parce que le mamelon rocheux était alors occupé par des sépultures et que les fouilles de 1927-1928 « n'ont offert aucune trace d'habitation grecque ou romaine, aucune épave de civilisation païenne [23] ». Or, nous dit maintenant le père Bagatti, les fouilles de 1955 ont mis à jour une grande abondance de tessons, non pas grecs, mais romains. Lorsque les Byzantins ont construit leur église sur le bord du mamelon rocheux, il leur a fallu combler des vides et faire des remblais. C'est là qu'ont passé les vieux tessons de Nazareth.

Les déblaiements auprès de la basilique ont montré également qu'autrefois l'éperon rocheux se terminait très abruptement et le récit de saint Luc, racontant comment Jésus après sa prédication de Nazareth fut rejeté par ses compatriotes, se place fort bien dans cette région : « Ils le conduisirent sur le sommet de la colline sur laquelle leur ville était bâtie, pour le précipiter [24]. »

Comme on le voit, les résultats des fouilles sont souverainement intéressants, mais il faudra attendre leur publication pour en mesurer toute la portée.

* * *

Est-ce à dire que nous sommes désormais certains d'avoir trouvé le site authentique de l'Annonciation ? L'archéologie seule ne peut répondre à la question. Pourtant elle vient de confirmer la valeur objective de la Tradition qui remonte de nos jours jusqu'à l'époque

21 En Orient les villages se groupent généralement autour de la source. Mais en Galilée, il semble qu'on ne l'ait pas fait. Il y a l'exemple de Cana où le village est à une certaine distance de la source. Le père Bagatti en cite d'autres exemples.

22 *L. c.*, p. 63.

23 R. Tonneau, dans *R.B.*, 40 (1931), p. 556.

24 Luc 4, 29.

byzantine, presque certainement même à l'époque de Constantin, donc jusqu'au milieu du IVe siècle.

Que ce fût le comte Joseph ou un autre, le premier fondateur de l'église byzantine de Nazareth s'est appuyé lui-même sur une tradition. Quel était l'organe de cette transmission depuis les temps bibliques jusqu'au IVe siècle ? Pour Jérusalem nous avons la certitude d'un organe approprié, la communauté chrétienne, qui la déserta en 66 pour retourner dans la Ville sainte quand la tempête eut passé et continuer la tradition de la communauté chrétienne [25].

Malheureusement, Nazareth ne peut se vanter de pouvoir enjamber aussi aisément cet hiatus séculaire depuis les jours du Christ jusqu'à la conversion de Constantin en 313. A notre connaissance, Nazareth était une ville exclusivement juive.

Après la destruction du Temple de Jérusalem en 70, une foule de réfugiés juifs trouva asile en Galilée et lorsque l'empereur Hadrien écrasa en 136 la révolte de Bar-Kokheba et défendit aux Juifs le séjour en Judée et à Jérusalem, la Galilée devint comme une sorte de province juive dans un État romain. Nazareth devint alors une ville sacerdotale juive [26] qui se ferma jalousement aux étrangers. Nous avons vu déjà que Joseph, le converti juif, signala Nazareth parmi les quatre villes galiléennes connues pour leur xénophobie et il a fallu le décret de l'empereur, sollicité par ledit Joseph, pour qu'une communauté chrétienne puisse s'y installer, mais qui resta, pendant des siècles, une minorité parmi les Juifs désormais apprivoisés. En 570, ce furent des Juifs qui montrèrent au pèlerin de Plaisance, dans leur synagogue, le livre dans lequel Jésus aurait appris l'alphabet [27] et, au pèlerin qui s'extasiait à la vue de la beauté des filles de Nazareth, celles-ci expliquaient que leur beauté était un don de sainte Marie, affirmant qu'elles étaient de sa parenté [28].

En Orient, il est vrai, la Tradition est bien plus tenace que dans nos pays occidentaux et puisque les fouilles récentes ont infirmé les

25 H. Vincent, *L'Authenticité des Lieux saints*, Paris, 1932, p. 33 ss.
26 S. Klein, *Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas*, Leipzig, 1909, p. 94.
27 Geyer, *l. c.*, 161.
28 Geyer, *l. c.*, p. 162 : « In civitate vero illa tanta est gratia mulierum Hebræis, ut in terra illa inter Hebræas pulcriores non inveniantur, et hoc dicunt, quia a sancta Maria sibi hoc concessum; nam et parentem suam dicunt eam fuisse. »

arguments principaux apportés contre la Tradition existante, celle-ci conserve une priorité de droit contre laquelle ne prévaudra qu'une preuve certaine.

Ce qui est désormais acquis, c'est que le sanctuaire de l'Annonciation se trouve sur le site même du village évangélique de Nazareth. Pour la piété chrétienne, à laquelle Jésus en personne a donné le précepte du culte spirituel fondé sur la droiture du cœur [29], une distance de quelques mètres d'écart possible n'est pas un obstacle qui puisse décourager le pèlerin qui cherche les vestiges des pas du Sauveur sur notre terre.

Albert STROBEL, o.m.i.

[29] Jo. 4, 21 ss.

# *La grâce est en nous par mode d'habitus entitatif*

*ou*

# *l'ontologie de la grâce*

---

## *Critique de la notion "grâce-habitus" chez saint Thomas*
(*suite*)

---

### IV. — DÉTERMINATION DU SENS DE LA NOTION « GRÂCE-HABITUS » CHEZ SAINT THOMAS.

Faisons le point. Le statut métaphysique de la grâce vu en nous ou son mode d'être, tel est, nous le répétons, le sujet précis de notre recherche. De toute évidence, la grâce ne peut être en nous « essentialiter », à quelque titre que ce soit. L'union de l'âme à Dieu assurée par la grâce se fait selon un mode accidentel, par un habitus entitatif. Quant aux autres modes accidentels, ils ne répondent nullement aux exigences très caractéristiques de la grâce. Réduit à dire que la grâce est en nous un *habitus entitatif*, et voulant voir de plus près le sens précis de ce terme technique lorsqu'il est appliqué à cette réalité surnaturelle et transcendante, nous avons souligné le sens strictement philosophique de la notion d'habitus; nous l'avons vue pour elle-même, dans son contexte purement philosophique, antérieurement à toute utilisation théologique qui aurait pu la faire dévier, voire la déformer. A partir de là, et afin d'arriver à critiquer le plus pertinemment possible cette notion quand elle est appliquée à la grâce, nous avons indiqué à quelles transpositions successives la théologie

catholique l'avait soumise. Et nous sommes actuellement au point précis où il nous faut essayer de voir l'application elle-même qu'en a fait saint Thomas, la portée de ses affirmations, le sens exact qu'il accorde au terme technique d'habitus.

### A. La lettre de saint Thomas.

Nous avons déjà signalé que saint Thomas, au traité même de la grâce, se montrait d'une assez grande discrétion en ce qui regarde le terme « habitus ». Alors que l'objectant voulait identifier la grâce à l'habitus, ou plutôt à la vertu, il refuse cette manière de voir, et présente la grâce comme quelque chose d'antérieur aux vertus infuses : *habitudo quædam quæ præsupponitur virtutibus infusis* [75]. Notons le mot *habitudo.*

Un autre texte. Se demandant si l'âme est le siège d'habitus par son essence ou par ses puissances, notre auteur enseigne que si nous parlons de la nature humaine et si nous prenons l'*habitus* comme *adaptation du sujet par rapport à la nature,* c'est-à-dire dans son *sens strict,* il ne peut y avoir d'habitus dans l'âme, étant donné qu'elle est la forme destinée à parachever cette nature humaine. Et en cela, il est très ferme. L'âme étant l'ultime *perfection,* l'habitus, *dispositio ad optimum* n'a plus de raison d'être : on ne dispose ni ne perfectionne ce qui l'est déjà. Il ajoute ensuite : s'il peut y avoir sous ce rapport habitus ou disposition, c'est plutôt dans le corps par rapport à l'âme : *magis potest esse habitus aliquis vel dispositio in corpore per ordinem ad animam* [76].

Que saint Thomas, dans ce texte, veuille désigner les habitus entitatifs santé, beauté, vigueur, c'est certain. Mais nous serions

[75] I$^{a}$-II$^{æ}$, q. 110, a. 3, ad 3. « Gratia ad primam speciem qualitatis reducitur; nec tamen est habitus sicut virtus, quia non immediate ordinatur ad operationem; sed est velut habitudo quæ dat quoddam esse spirituale et divinum ipsi animæ, et præsupponitur virtutibus infusis sicut earum principium et radix, et se habet ad essentiam animæ sicut sanitas ad corpus... Virtus ergo essentialiter est habitus; gratia vero non est habitus, sed est quædam supernaturalis participatio divinæ naturæ... in ipsa animæ essentia per modum cujusdam habilitatis existens » (*De Virt. in Communi,* q. unic., a. 2, ad 21). Ce texte, toutefois, ne serait pas de saint Thomas. Il serait une « additio venerandi sacræ Theologiæ Professoris Patris Fratris Vincentii de Castro novo Ordinis Prædicatorum » (voir éd. Mandonnet, p. 214). Mais il reproduit presque littéralement la doctrine de I$^{a}$-II$^{æ}$, q. 110, a. 1-4.

[76] I$^{a}$-II$^{æ}$, q. 50, a. 2.

volontiers enclins à y voir aussi une analogie susceptible d'éclairer le cas de la grâce habitus de l'âme.

En effet, après nous avoir parlé de ce genre d'habitus que serait celui de la « disposition » du corps à l'âme, saint Thomas ajoute : mais si nous parlons d'une nature supérieure à laquelle l'on peut être participant, comme saint Pierre veut que « nous soyons participants de la nature divine », dans ce cas rien n'empêche que l'âme ne soit dans son essence même le siège de quelque habitus : à savoir, la « grâce ». De sorte que nous pourrions peut-être proposer l'équation suivante : le corps est à l'âme ce que l'âme est à la nature divine.

Quoi qu'il en soit, l'affirmation de saint Thomas concernant la grâce-habitus, n'est pas des plus vigoureuses. Et le contexte pour sa part ne contribue pas beaucoup à la renforcer !

Comment arriver, en effet, à concilier la notion *philosophique* d'habitus avec l'idée d'une participation à la nature divine ? La chose ne semble pas facile. Si la grâce était seulement une santé; si elle devait *primo et per se* me rendre meilleur ou plus moi-même, le cas serait extrêmement simple. La grâce, comme la santé, et comme tout autre perfectionnement serait un habitus. Mais elle dit plus qu'une santé. Et pour arriver à concevoir qu'elle est une *disposition* de l'âme, il faut trouver en cette dernière une *certaine puissance.* Et pourtant l'âme entre dans la catégorie des êtres en puissance, même si toute la théologie consacrée à son étude enseigne qu'elle est *forma completiva humanæ naturæ,* et à ce titre n'est pas susceptible d'être perfectionnée [77]. En présence d'une telle anomalie — *une forma completiva qui est en puissance* — la philosophie est déroutée et son vocabulaire défectueux. Aussi, s'il était possible d'analyser la structure de cet habitus, s'il était objet direct d'observation [78], on verrait qu'on est amplement justifié de parler ainsi. La « coupe ontologique » apparaîtrait tellement inédite, qu'on comprendrait du coup la réserve de saint Thomas au traité de la grâce quand il écrit : « *reducitur ad primam speciem qualitatis* ». En dernière analyse on verrait que notre auteur est réduit à l'appeler « un habitus entitatif » faute d'un autre vocable et en raison d'une systéma-

77 *Ibid.*

78 L'habitus opératif, même naturel, ainsi que la puissance à laquelle il s'ajoute ne trahit sa nature que par ses effets (*De Verit.*, q. 1, a. 1, ad 13). *A fortiori* s'il n'est pas directement *opératif* et s'il est *surnaturel.*

tisation à laquelle il veut rester fidèle. La notion d'habitus, complètement disloquée et dépassée, consent encore à prêter au théologien son intelligibilité et sa force de signification pour l'œuvre de pénétration de cette réalité *sui generis* qu'est la grâce. L'analogie reste la ressource suprême en une telle matière.

### B. Essai de détermination.

Le problème actuel, ainsi qu'on l'a déjà maintes fois souligné, porte sur l'*être de la grâce*. Or cet être constitue l'homme *participant* d'une *nature supérieure*, de la *nature divine*, en l'y adaptant, en l'y orientant comme vers sa fin. D'emblée, l'on a donc dépassé le plan des habitus entitatifs connus de la philosophie, puisque l'état réalisé par la *grâce-habitus* ne peut plus être justifié par les exigences premières et fondamentales de la nature propre du sujet. La grâce n'est pas, au sens strict, *dispositio perfecti ad optimum*. Saint Thomas affirme à son sujet : *naturam in altius esse elevat*. Encore qu'elle soit en fait justiciable au plan proprement humain de la perfection seconde de l'homme, elle serait très mal définie si on la qualifiait d'intensification de l'être [79]. L'on est « homme » irrémédiablement et du premier coup, encore que la nature veuille surabonder en activités qui sont de nouvelles formes d'être, l'être appelant le plus être. Sur ce plan, et dans le sens susdit, la grâce réalise *l'humain*. Mais quel que soit le rôle *secondaire* qu'on lui dévolue, il faut avant tout, *primo et per se*, la référer à une nature supérieure à laquelle elle ordonne et proportionne. Dès lors, elle ne peut même plus être considérée, au sens strict du mot, comme *un état de nature*, ainsi qu'on le dira à l'instant. Au contraire, elle est un *don transcendant surajouté* à la nature et ne saurait constituer un tel *état*, encore qu'elle ait eu pour *fonction*, chez Adam, d'assurer la justice originelle ou plus précisément l'*intégrité* qui, elle, était un *état de nature*. La grâce de soi ne touche pas à ce qui est, du moins pour en modifier l'ordonnance intime; elle apporte « autre chose [80] ».

La comparaison de la grâce-habitus aux *états de nature déchue* et de *justice originelle* auxquels l'on faisait allusion à l'instant, serait peut-être éclairante pour le problème présent, ces états étant formelle-

[79] Voir R.P. Mersch, dans *Nouvelle Revue théologique*, 64 (1937), p. 802-817.
[80] I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 106, a. 1, ad 2; q. 109, a. 2.

ment des *habitus naturæ*, et réalisant à leur manière et comme des cas extrêmes, la notion d'habitus. Si donc on les comparait à ce nouvel habitus qu'est la grâce, on en verrait facilement la différence considérable, encore qu'il y ait dans tous ces habitus un certain élément commun, une certaine analogie qui nous permet encore de les utiliser. Mais cette étude nous permettrait surtout de découvrir les modifications qu'il a fallu apporter au cas de la grâce-habitus.

Saint Thomas, notons-le bien, ne connaît que deux *états* de nature. L'homme, affirme-t-il, est un privilégié. Parmi toutes les autres créatures, il dit par son être même, par son âme, une relation spéciale et unique à Dieu [81]. Si bien que le fait pour lui de se trouver dans une attitude correcte — *attitude qui consiste dans la sujétion de sa volonté à Dieu* — est exigé par une loi inscrite en lui [82]. Ceci admis, ajoutons que cette rectitude de l'homme, lorsqu'elle est naturelle, c'est-à-dire lorsqu'elle est réalisée eu égard aux seules exigences inscrites dans la nature humaine, n'assure pas à la volonté, faculté essentiellement humaine, une domination de tout repos sur les autres facultés et appétits inférieurs. Tout au plus le vouloir possède-t-il une domination *politique et royale* [83]. Mais il se peut que Dieu intervenant, la rectitude volontaire reçoive un surcroît de vigueur, une fermeté d'adhésion qui, par voie de conséquence, assure à la volonté sur toutes les tendances de notre être, une emprise beaucoup plus grande, à allure totalitaire, à savoir une domination que nous qualifierions volontiers de *despotique* [84]. Or ce dernier statut que la théologie identifie avec l'état d'intégrité n'est pas *exigé* par la nature de la volonté. Il est pourtant tellement dans le sens même de son vœu le plus profond ! Sa tendance la plus tenace et la plus authentique ne lui fait-elle pas désirer d'un désir inaliénable de s'attacher fortement à Dieu et de régir, sans appel, les facultés inférieures ? Aussi considère-t-on que le don de Dieu ne fait que réaliser l'*état le meilleur et le plus excellent*, encore que non exigé, que la nature humaine puisse connaître. Et cet état donne lieu à un *habitus naturæ*, à la *natura condita*. La perte d'un surcroît qui avait

81 I^a, q. 76, a. 1, ad 5; *Contra Gent.*, l. 4, c. 81.
82 I^a-II^ae, q. 109, a. 3; I^a, q. 60, a. 5.
83 I^a-II^ae, q. 58, a. 2; *Comm. Pol.*, l. 1, lect. 1-2.
84 *Ibid.*

tout de même raison de *bien de nature* [85] constitue par contre la *natura corrupta*, c'est-à-dire qu'elle donne lieu à un autre *type* d'homme que la nature humaine, étant donné sa complexité, peut encore réaliser sans perdre sa spécificité.

Une fois déterminée cette orientation native de l'homme, qui lui permet d'entretenir naturellement une relation spéciale avec Dieu, l'on arrive, la foi aidant, à concevoir qu'une certaine dilatation, qu'un certain accroissement d'amplitude n'est pas contradictoire. La fixité de la nature humaine ne doit pas s'entendre de façon mécanique et par trop rigide.

Il est à remarquer, nous y insistons, que la *natura condita* et la *natura corrupta* donnent encore lieu à de *vrais* habitus. L'exploitation de la notion dépasse *en fait*, mais non *en droit*, sa portée purement rationnelle. Encore qu'il ne serait pas rigoureusement vrai de dire purement et simplement que l'*état de nature intègre*, par exemple, représente la *mise en valeur des ressources natives inscrites en l'essence humaine*, laissant entendre par là que l'on aurait affaire à un habitus du type défini par le Philosophe, l'on est tout de même encore justifié de parler de *dispositions bonnes du sujet*. Ce faisant, l'on indique que l'*habitus naturæ* répond, d'une certaine façon, aux exigences et aux vœux les plus profonds de notre nature. Le surcroît de perfection qu'elle signale en l'homme, représente l'*état le meilleur et le plus excellent*, encore que *non exigé*, que la nature humaine puisse connaître.

Toutefois, l'exploitation que nous venons d'indiquer de la notion *habitus* représente, croyons-nous, le cas maximum au-delà duquel cette dernière perd sa valeur et sa capacité propres de signification [86].

La grâce cependant, qui est, selon la formule reçue, un *habitus*, ne pourrait-elle pas, elle aussi, et au même titre que les *habitus naturæ* susmentionnés, prétendre réaliser l'*harmonisation heureuse d'un sujet* eu égard à ses exigences intrinsèques ? Ne pourrait-elle pas se réclamer de ce rôle qu'elle assurerait à titre *premier* et *essentiel* ? Non. Et

85 I^a-II^ae, q. 85, a. 1.

86 Nous avons longuement étudié ailleurs cette notion d'*état de nature* et de ses relations avec l'*habitus naturæ*, ce dernier se présentant comme le *cas extrême* de l'extension d'une donnée philosophique qui garde encore et sa *valeur* et son *mode* de signification. On y trouvera les principaux textes de saint Thomas relatifs à tous ces aspects (*Le Sujet de la grâce et sa guérison selon saint Thomas*, dans *Théologie*, cahiers II-III, *Etudes et Recherches*, publiées par le Collège dominicain d'Ottawa [IV-V], p. 82-132).

c'est précisément toute la différence qui existe entre les deux cas. Les deux habitus : les *habitus naturæ* et la *grâce-habitus* réalisent bien tous deux une « disposition à Dieu », mais tandis que l'une ne fait que répondre au vœu le plus profond de l'être, l'autre déroute ses aspirations les plus osées. Aussi faut-il chercher ailleurs une explication positive de l'habitus-grâce, notre dernière enquête ayant surtout révélé ce qu'il n'était pas.

Si l'on revenait à la comparaison première (le corps est à l'âme ce que l'âme est à la nature divine), ne pourrait-on pas, en sauvegardant bien entendu les différences essentielles, trouver quelques points communs susceptibles d'apporter une certaine lumière au problème étudié ? Le cas, par exemple, de la *modification* d'un sujet lui permettant de recevoir une forme qui va le fixer dans une nouvelle catégorie d'êtres — telle la *disposition ultime* du bois par rapport au feu — ne pourrait-il pas fournir quelque analogie susceptible d'éclairer la nature de l'habitus en question ? Peut-être ! Mais remarquons que la disposition de l'âme qui lui permet de devenir en son essence le sujet d'un habitus, n'entraîne pas qu'elle doive acquérir une forme ultérieure la constituant « autre » qu'elle n'était auparavant, comme c'est le cas du bois dans le moment logique qui suit la disposition ultime. L'âme devenue sujet de la grâce demeure en son fond inchangée. Il s'agit tout simplement, après avoir *stabilisé par la pensée un moment de la mutation substantielle*, de comparer ce qu'est la *disposition ultime* d'un sujet vis-à-vis une forme nouvelle, à ce qu'est l'âme par rapport à l'information de la grâce, laquelle la *dispose à la nature divine* [87]. N'est-ce pas saint Thomas lui-même qui invite à cette comparaison lorsque, après avoir dit qu'il pouvait y avoir dans le corps un certain habitus, une certaine disposition à l'âme, il ajoute : *Si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps, sic nihil prohibet in anima secundum essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut*

[87] Notre comparaison ne porte que sur le point précis de la *disposition à la nature divine* réalisée par la grâce, entendu qu'à l'encontre de l'autre terme de la comparaison, elle est déjà une *forme* dans l'âme, une réalité mystérieuse établissant le sujet dans un milieu divin. Et voulant en saisir la « coupe » ontologique, nous essayons de voir comment, précisément, elle réalise ce fait d'être *une disposition à la nature divine*, la comparant en cela à la *disposition ultime* qui semble soutenir avec elle certaines analogies.

*infra dicetur* [88]; et ailleurs il dit encore : *est sicut dispositio quæ est respectu gloriæ* [89].

A vrai dire, ces deux textes ne peuvent, du moins de manière *directe*, apporter la solution désirée. Car il semble que saint Thomas s'y montre beaucoup plus soucieux de marquer le *rôle* de la grâce par rapport à l'essence divine et à sa vision par l'élu, que sa *valeur d'être*, laquelle fait l'objet de la présente recherche. Cependant, en raison de la dépendance intime qui existe toujours, d'une part, entre la *fonction essentielle*, le *rôle premier et fondamental* d'un être — et en l'espèce, la grâce, — et d'autre part, sa *structure*, l'on pourrait avec raison, espérer découvrir au moyen de ces données quelques traits au moins approximatifs de la réalité qui nous est jusqu'ici apparue assez inaccessible.

Toutes les difficultés tiennent, à y regarder de près, au fait que la grâce est une réalité *transcendante*, une réalité *sui generis*. Et l'on devrait, pour arriver au but, insérer ici toute une étude sur le sens de cet énoncé : la grâce est une *participation* de la *nature divine*. En effet, l'*objet* de la présente étude, qui est de déceler le sens du terme grâce-habitus — aspect matériel si l'on veut — recouvre à proprement et formellement parler, une participation de la nature divine. Si la grâce est « une participation formelle analogique de la Déité telle qu'elle est en soi [90] », *gratia quæ est accidens, est quædam similitudo Divinitatis participata in homine* [91], et si elle a pour fonction et pour rôle de mettre l'homme en un *certain rapport* avec cette nature, il faut s'attendre à ce que l'habitus ait forcément, du point de vue *matériel* que l'on considère présentement, des caractéristiques inattendues, conséquence de son *réalisme transcendant et divin* [92]. La nature divine est proprement celle de Dieu, et la nature de Dieu se résout en ce qu'il

88 I^a-II^æ, q. 50, a. 2.

89 *De Verit.*, q. 27, a. 2, ad 7.

90 R. Garrigou-Lagrange, o.p., *La grâce est-elle une participation de la déité telle qu'elle est en soi*, dans *Revue thomiste*, 19 (1936), p. 470-485. Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, avril-juin 1954, p. 65*-92*, où nous avons abordé cet aspect du problème : *L'homme peut-il savoir qu'il a la grâce ?*

91 III^a, q. 2, a. 10, ad 1.

92 Sans confondre l'aspect *matériel* et l'aspect *formel* de la grâce-habitus, il faudra, pour comprendre le premier, faire un constant appel au second. On comprend facilement, en effet, que les deux aspects ne peuvent être entièrement dissociés, encore que l'effort d'intellection puisse se porter sur l'un en faisant imparfaitement abstraction de l'autre.

est par essence son exister. Que si l'on parle de sa *participation* par l'âme, l'on se doit dès lors de la concevoir comme quelque chose de relié en quelque sorte à Dieu en qui seulement elle peut exister à l'état absolu. Dans l'âme où elle existe, la Déité ou la Divinité ne se trouve pas de la même manière que les formes substantielles dans les réalités créées. Ces dernières sont en quelque sorte *absolues*, en quelque sorte *indépendantes* de Dieu dont elles sont participées, donnant *par elles-mêmes* un être spécifié, constitué, achevé. De même les accidents qui les affectent, du fait qu'ils sont reçus dans un tel sujet, jouissent du même privilège. La pierre, la plante, l'homme, l'ange, participent de Dieu-Être, de Dieu-Vie, de Dieu-Intelligence, mais cette participation se trouve être *constitutive* de leur être, elle est une composante de leur propre nature [93]. La pierre a l'être, la plante a la vie, l'homme et l'ange ont l'intelligence, et dans un sens *en quelque sorte* absolu, indépendant dans une certaine mesure de la Source d'où ils les tiennent. Ce qui nous autorise à parler de vie *végétative*, d'intelligence *humaine* ou *angélique*, Dieu *donnant aux créatures leur être propre* [94]. Ce sont « comme des projections de l'être divin dans le plan des créatures et des diminutifs de ce que sont, dans leur éminente nature, les attributs de Dieu [95] ». Et tous les accidents, y compris l'habitus, reçoivent de ces êtres-sujets, un statut ontologique proportionné au plan de leur nature. Ils *qualifient, disposent, perfectionnent* des êtres autonomes, ainsi « projetés dans le plan des créatures ». Et c'est leur rôle propre.

Peut-on en dire autant de la *forme-grâce* ? Peut-on affirmer que la Déité dont on participe rend "déiforme" au même titre que l'intelligence divine rend l'homme et l'ange *intelligents* ? Certes non. Et à cela rien d'étonnant, puisque la grâce est un accident qui « advient » à la nature déjà constituée. Et même comme *forme accidentelle* elle ne

[93] *Comm. Met.*, l. 5, lect. 5, n^os 808-826.

[94] « Una quidem communis [dilectio Dei], secundum quam *esse naturale rebus creatis largiatur*... alia autem dilectio est specialis... et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter *creaturæ bonum æternum, quod est ipse* » (I^a-II^ae, q. 110, a. 1). Ou encore : « Diligere omnes creaturas dicitur, secundum quod *bonum naturæ omnibus tradit*; sed illa est simpliciter et perfecta dilectio, quasi amicitiæ similis, qua non tantum diligit creaturam *sicut artifex opus*, sed etiam quadam amicabili societate, sicut amicus amicum, inquantum *trahit eos in societatem suæ fruitionis*, ut in hoc eorum sit gloria et beatitudo quo Deus beatus est » (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, ad 2).

[95] A. Gardeil, o.p., *op. cit.*, t. 1, p. 374.

divinise pas l'homme à la manière des formes accidentelles ordinaires, telles la quantité qui le quantifie, la qualité qui le qualifie et la science qui l'enrichit d'une visualisation nouvelle des choses. La grâce qualifie l'homme sans que cette qualification soit « circonscrite » pour ainsi dire par l'être qui la reçoit. Ce qui est le cas des autres qualités naturelles, notamment de l'habitus. Aussi, conscient du « tout autre » de ce phénomène, l'on parle de grâce *divine*, alors que l'on disait science *humaine*, qualités *humaines* ou *angéliques*, encore que toutes ces qualités viennent pourtant de Dieu *par participation*. Toutefois, il faut maintenir cette antinomie que la grâce *qualifie, oriente, dispose* l'homme en le transformant !

On soupçonnera ce qui diversifie la grâce-accident des autres accidents, en considérant que ceux-ci, en affectant l'homme, deviennent siens, et que c'est de leur *nature* même de devenir siens. C'est compris dans le caractère d'*inhérence* qui leur est propre. La nature intime de Dieu, elle, quand elle est participée, n'est accueillie qu'imparfaitement en raison de son *essence propre* qui est d'*exister substantiellement*, et *en Dieu seulement*. Elle demeure de quelque façon toujours *étrangère*[96]. Rien de surprenant donc à ce que, en raison même de sa dignité transcendante : *est nobilior quam natura animæ, in quantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis*, la grâce-habitus doive être, même *ontologiquement parlant*, une réalité *sui generis*, une qualité débordant le cadre de toute classification philosophique.

Bien que *forme*, et forme *accidentelle*, la grâce-habitus telle qu'on vient de la présenter, entretiendrait quelque analogie avec la *disposition ultime* du corps vis-à-vis l'âme. Et voici, semble-t-il, sur quel point précis le rapprochement est possible. Le corps, sans être l'âme, se trouve à ce moment de la disposition ultime — *que l'on immobilise par la pensée* — tout élan vers elle. Il lui est orienté; il se modèle, jusqu'à

[96] *Ibid.*, p. 381. Nous lui appliquerions volontiers ce texte de Louis CHARDON, *op. cit.*, p. 401-402 : « Encore que ce qui nous rend justes, saints, enfants de Dieu, miséricordieux, bons, sages, soient des bontés surnaturelles créées et infuses en nos âmes par la libéralité de Dieu, lesquelles non seulement nous dénomment et nous affectent réellement et véritablement de ces qualités, par les habitudes qui demeurent en nous; néanmoins, elles sont produites et émanées en nous, non comme formes séparées de leurs exemplaires, ni comme des appendices détachées de leur tout, ni comme des branches désunies de leur principe radical, mais plutôt comme perfections très conjointes à leurs idées et à leurs raisons éternelles, pour être autant de chaînes et de milieux d'union qui lient Dieu à nous et nous rendent à lui, par la grâce à son être, et par les vertus à ses attributs et à ses perfections. »

la dernière limite permise par sa nature, sur les exigences transcendantes de la substance spirituelle, sa conjointe future, sans jamais toutefois l'égaler en dignité. Malgré cette relation, cette orientation et cette tendance, il n'est pas l'âme. Tout au plus est-il attiré dans une zone qui le dépasse, constitué dans un « voisinage » qu'il n'eût jamais, laissé à ses propres ressources, osé espérer.

L'âme gratifiée, eu égard à la nature divine, rappellerait quelque peu cette situation. Elle serait élan vers Dieu, tendance à la *conformité* avec lui, conformité demeurant toujours irréalisable. Et à l'opposé du corps qui, lui, se trouve « sous la forme-âme », recevant d'elle sa nature spécifique, l'âme, elle, ne sera jamais « sous la forme divine ».

En outre, cherchant toujours dans le même domaine des analogies nouvelles, l'on constate que l'*habitus* que saint Thomas reconnaît plus ou moins au corps en tant que *disposition à l'âme* doit s'achever en une « satisfaction », en une « plénitude », effet de son union substantielle à l'âme. Or, cette disposition comme telle, antérieure à l'information par l'âme, est exactement « en appel » ce qu'elle sera « en repos » et « en possession » sous la forme qui la comblera. Il y a correspondance rigoureuse entre les deux termes. Cependant, l'union n'épuise pas, pour ainsi dire, la vertu « actualisatrice » de l'âme qui, même fusionnée harmonieusement au corps comme à sa matière propre, ne s'y trouve pas cantonnée, ni enclose, ni submergée. Elle le dépasse toujours de quelque façon [97].

L'on retrouve des traits semblables dans le cas de la grâce. Il est entendu que, bien qu'elle soit *dispositio ad naturam Dei*, il ne peut être question pour elle, même *in Patria* [98], de se résoudre, au plan de l'être, en une union avec la nature à laquelle elle est ainsi ordonnée. La béatitude n'est pas une fusion ontologique. Au plan du *connaître*, cependant, l'on retrouve, *mutatis mutandis*, les débordements que l'on

[97] « Anima humana non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma » (I$^{a}$, q. 76, a. 1, ad 4); I$^{a}$, q. 75, a. 2; q. 77, a. 5; *Comm. De An.*, l. 1, lect. 2, n° 17.

[98] Ce ne serait que reporter plus loin notre absorption dans le grand tout, ainsi que la perte de notre individualité et de notre « spécificité » (I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 67, a. 1, ad 3). Nous aurions une béatitude impersonnelle. Or, dans notre communion béatifiante à l'essence divine, nous devons pouvoir nous reconnaître, nous sentir nous-mêmes et être nous-mêmes, la béatitude d'*un autre* n'ayant pour nous aucun attrait... De plus, aurons-nous faim et soif de Dieu, alors même qu'il nous comblera (*ibid.*, a. 4, ad 2) ?

vient de signaler au sujet de l'âme par rapport au corps. Il y a, assurément, dans l'ordre vital de la vision béatifique, une certaine fusion de l'âme à Dieu, consommation de la tendance foncière de la grâce, aboutissement normal, complétif, sursaturant du désir et de l'orientation réalisés par elle. Mais cette connaissance, bien que quidditative, sera non-compréhensive de l'essence divine. En d'autres termes, l'essence de Dieu apportera, au plan vital de la contemplation béatifiante, une plénitude et un rassasiement postulés par la grâce, une actuation de son désir le plus profond, sans pour cela être « circonscrite » pour ainsi dire par elle. Dieu débordera l'âme sanctifiée, comme celle-ci déborde le corps. Ce qui revient à dire que l'essence de Dieu, à laquelle l'âme est disposée par la grâce, remplit, au plan de la *connaissance*, un rôle quelque peu comparable à celui assumé au plan de l'être par l'âme à l'endroit du corps.

Ces considérations, bien qu'elles portent sur le *réalisme* transcendant et l'éminente *dignité* de la grâce (aspect formel), dénoncent la *singularité* de son *ontologie* en l'âme (aspect matériel), étant admis le lien intime qui existe de l'un à l'autre. *Une participation dispositive, essentiellement tendantielle à la nature divine, qui, sans détruire la nature, l'établit en état de voisinage avec Dieu dont elle attend sa perfection, tout en lui restant extérieure et inférieure*, telle est la *grâce-habitus* que l'analogie du *corpus dispositum ad animam* peut quelque peu éclairer. Alors que l'*habitus* au sens premier et philosophique se présente essentiellement comme une *disposition*, une *détermination*, un *développement harmonieux* d'un être *déjà réalisé* et *fixé dans telle ou telle catégorie*; la grâce, elle, est essentiellement une *participation* qui situe l'homme dans un milieu divin, le tirant en quelque sorte au-delà de sa sphère propre pour le rapprocher de Dieu; *inquantum trahit* [*eum*] *in societatem suæ fruitionis*[99]. Et quand l'habitus ne fait que *préciser, fixer, perfectionner*, afin de la rendre plus apte à obtenir sa fin une tendance déjà existante et active, mais à l'état amorphe et en quelque sorte lâche, la grâce-habitus, elle, *répond* à une *capacité* qui représente uniquement dans l'âme une *non répugnance* à la vie divine.

[99] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, ad 2. La grâce *sanctifiante* qui nous unit à Dieu nous place dans le *voisinage* de Dieu, au-delà du monde humain et angélique, sans toutefois faire de nous des dieux. La grâce d'*union*, elle, — celle accordée au Christ, à l'Oint — attire le Christ *dans la société divine*, lui assure une *condition sociale divine* : « Il fut dans la condition de Dieu » (saint PAUL, Phil., 2, 6).

Aussi l'habitus réalise-t-il un *perfectionnement homogène* dont la *nature du sujet* est *mesure* et *fin*, alors que la grâce est toute *tendance* à la *nature divine* qui devient, par une merveille de miséricorde et de bonté infinies, la *perfection de l'âme élue.*

Une brève comparaison de l'*habitus-grâce* avec les *habitus beauté, santé et vigueur* — également habitus entitatifs — contribuera à rendre encore plus tangible la difficulté de « ramener » la grâce à la catégorie habitus.

La santé, la beauté et la vigueur, on le sait, se présentent dans un être comme une harmonie heureuse d'éléments multiples dont la *nature* est à la fois *fin, mesure* et *raison explicative.* Elles ressortissent de l'ordre du normal. Or, l'état *normal, le meilleur, le plus avantageux* a raison de *perfection,* et de perfection en quelque sorte *exigible,* postulée qu'elle est par les éléments constituants du sujet. La nature de l'homme réclame la santé corporelle et intellectuelle comme son dû, et elle les mesure. On peut même aller jusqu'à dire que la *santé,* la *beauté* et la *vigueur originelles* assurées au premier homme par le *don d'intégrité,* gardent encore cette relation et cet ordre à la *nature humaine,* bien qu'elles ne fussent ni « exigibles » ni « dues [100] ».

Il n'en est pas ainsi de la grâce. Reçue dans un sujet humain, elle n'a aucune commune mesure avec son être. Elle le dépasse infiniment : *nobilior quam natura animæ* [101], étant une « détermination » en quelque sorte « mesurée » sur la *nature divine* dont elle est une participation. Elle dépasse et transcende, par ses virtualités, toute espérance naturelle; elle déroute les élans les plus audacieux du désir humain. La santé, la beauté du philosophe se fondent sur une certaine plasticité de l'organisme humain, sur une capacité de perfectionnement; elles sont homogènes à la nature humaine, puisqu'elles n'en sont que l'harmonie heureuse, alors que la grâce, elle, tire l'homme « au-dessus du règne humain de la raison, au-dessus du règne angélique, le faisant entrer dans le règne de Dieu [102] », sans pour cela anéantir l'humain en lui : *trahit* [*nos*] *in societatem suæ fruitionis.*

Il résulte, évidemment, que la grâce, par suite de ce qu'elle habilite l'homme en regard de sa fin transcendante, le *qualifie* au mieux par

100 *Théologie,* cahiers II-III, *loc. cit.*
101 I^a-II^a, q. 110, a. 2, ad 2.
102 R. Garrigou-Lagrange, o.p., *op. cit.*

rapport à ses fins d'*ordre naturel*. Cependant, elle n'en est pas plus, pour cela, une *dispositio perfecti ad optimum*, si l'on entend signifier par cette expression qu'elle serait un accomplissement commandé et et dans l'*ordre d'existence* et dans l'*ordre de spécification* par la nature-humaine-mesure-fin, comme c'est le cas de la santé, de la beauté et de la vigueur naturelles, voire des *habitus naturæ* susmentionnés. Et si *de fait*, il en est ainsi, c'est-à-dire si elle réalise une très harmonieuse harmonie de *qualité humaine*, c'est grâce à une disposition très sage et très libérale de la divine Providence qui a voulu que l'inférieur soit contenu avec excès de perfection dans le supérieur. Mais l'on n'est pas autorisé pour autant à la *définir* par ce qu'elle réalise au plan humain, à savoir une santé, une beauté et une vigueur exceptionnelles. De soi, elle est plus qu'une santé, plus qu'une beauté. A titre premier et essentiel, elle est une élévation de notre être à un ordre transcendant, encore qu'elle réalise à titre de *fonction secondaire* un heureux équilibre naturel. Enfin, alors que l'habitus *prima species qualitatis* est défini de par son lien étroit avec la nature [103], lien qui le *constitue* en le distinguant spécifiquement des autres qualités, il en va autrement de la grâce habitus. Dans sa définition, ce lien passe comme au second plan. Ce qui prime, c'est « le voisinage de Dieu ». Cependant, comme elle établit la nature humaine dans un état d'équilibre excellent, elle mérite d'être comparée à la beauté, la santé et la vigueur. Elles produisent, chacune à son plan, des effets analogues.

Faut-il ajouter qu'aux yeux de Dieu, l'âme en état de grâce reflète la beauté, la santé et la vigueur. Elle est objet de complaisance divine; elle est prompte à répondre aux désirs de Dieu et réalise avec force ses volontés. Ce sont là d'autres analogies que nous ne faisons que signaler, encore qu'elles vaudraient d'être développées.

* * *

Comme on le constate au terme de ces réflexions, l'application de la notion d'*habitus* à la *grâce gratum faciens* nécessite des transpositions et des restrictions; elle nécessite que l'on passe du plan littéral à celui des correspondances. La grâce habitus étant un élément, un *aliquid* de l'âme et un élément qui ne saurait être *substantiel*, on le qualifie

103 I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 49, a. 1-2.

d'*accident*. Par ailleurs, habilitant l'homme en regard de sa *fin nouvelle*, elle est une *qualité de première espèce*, encore qu'aucun habitus jamais connu du philosophe n'ait pu *réaliser* une telle *adaptation*, puisque la grâce est, avant tout, une *participation*. Enfin, étant donné que celle-ci n'est pas immédiatement opérative, jouant à l'égard de la *nature humaine* le rôle d'une *santé*, d'une *beauté* et d'une *vigueur*, saint Thomas en fait un *habitus entitatif*. Métaphysiquement parlant, elle est quelque chose d'accidentel, encore que réalité absolument inédite. Ce qui lui permet, en raison de certaines analogies avec l'ordre naturel, de mériter le nom d'habitus entitatif : *reducitur ad primam speciem qualitatis*.

Malgré le « tout autre » de la réalité étudiée, saint Thomas ne renonce tout de même pas à son *système théologique* à base d'aristotélisme. Les *catégories* utilisées, bien qu'elles aient été conçues en fonction des *accidentia animæ quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos*, ont encore valeur d'intelligibilité et de représentation pour l'esprit humain qui s'y réfère et s'y appuie. Il y trouve des termes de comparaison significatifs. Peu importe que la réalité dans ce qu'elle a de *singulier* et de *propre* puisse y avoir accès ! L'intelligence est ainsi faite, que grâce à ses notions « connaturelles », elle s'élève à l'aide de l'analogie aux réalités qui la dépassent. Aussi, avons-nous raison de dire que la grâce, même si elle n'est pas un habitus au sens premier et obvie du mot, s'y ramène tout de même comme à une catégorie susceptible de déceler à notre faible raison, bien que d'une façon encore très mystérieuse, la singularité de son statut ontologique : *gratia reducitur ad primam speciem qualitatis*.

Père Clément-M. Lachance, o.p.,
Collège dominicain d'Ottawa.

# *God "Contains" the Universe*
## *A Study in Patristic Theology*

---

### INTRODUCTION.

The relationship of the universe to God was frequently expressed in the writings of the Fathers in the somewhat vague sentence: God "contains" the universe. The same thought is expressed more fully when the Fathers say that God "contains" the universe but is not "contained" by it. These dicta of the Fathers embrace an important segment of their philosophical and theological doctrine on God and the universe. The doctrines involved are principally the divine omnipresence and omnipotence as contrasted with the spatial limitations and dependence of creatures; the mode of presence of God in the universe as contrasted with the mode of presence of finite beings; the divine immensity as contrasted with the circumscriptive presence of finite beings; the independence of God as contrasted with the dependence of all created things upon God for their continuation in existence.

This study is focused chiefly on the patristic doctrine of both the Latin and the Greek Fathers. However, since the terminology involved is anterior to the patristic age, reaching back into the beginnings of Greek philosophy and finding support in Sacred Writ, a glance will be cast in that direction. Moreover, since the patristic doctrine and terminology under discussion exerted an influence upon philosophy and theology long after the age of the Fathers had ended, the terms and their content will be traced till they are supplanted by modern technical terms.

### A. Greek Philosophers.

The great problem of the Greek philosophical physicists was the origin of all things. Thales explained all things as forming out of

water; the Stoics, out of experimental fire; Anaximenes, out of air. But the Milesian naturalist Anaximander maintained that the great source of all things, and the stuff out of which they are made cannot be identical with any of the substances of the world, but must be of "some different kind of substance," so as to give rise to the vast multitude and variety of them.[1]

Anaximander named this source and substance *apeiron*, the Boundless.[2] This appellation does not signify something indefinite and undetermined in quality as interpreted by some modern philosophers.[3] According to ancient philosophers and interpreters following in the footsteps of Aristotle, it means an inexhaustible source of nourishment for all Becoming.[4] That the name *apeiron* "is of epoch-making importance in Greek philosophy is clear from the frequency with which we encounter similar statements both in the other pre-Socratics and in later philosophers".[5]

If it is true that the pre-Socratic philosophy of Ionia became the cradle of Western thought,[6] and gave rise to a course of thought which was to be perpetuated for generations and centuries,[7] then it is likewise true that this pioneer and leader of a new movement in natural theology gave expression to thoughts that would inspire and agitate the minds of subsequent philosophers and in due time be wafted beyond the confines of the seaboard of Asia Minor.

It is in connection with his *apeiron* that Anaximander makes use of the term περιέχειν, thus expressing a relationship that exists between it and the rest of the universe. The Boundless contains or encloses all things. Aristotle maintained that the *apeiron* is not that which contains or encompasses, but that which is contained or

1 K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers* (2nd ed., Oxford, 1949), pp. 56 ff.

2 J. Burnet, *Early Greek Philosophy* (4th ed., London, 1930), pp. 54 ff. Cf. also R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiere dei Greci* (Florence, 1934); id., "L'infinità divina nelle teogonie greche presocratiche", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX (1933), 72 ff.

3 E.g., F. Copleston, *A History of Philosophy* (Westminster, Md., 1948), I, 24.

4 Aëtius, *Placita*, I, 3, 3 (ed. H. Diels, *Doxographi Græci*, Berlin, 1879), p. 277; Anaximander, A 14, ed. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6 Aufl., Berlin, 1952), I, 85; Simplicius, *De cœlo*, 615, 13, Anaximander, A 17, ed. Diels, I, 86.

5 W. Jæger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1948), p. 43.

6 Copleston, *op. cit.*, p. 13.

7 A. Covotti, *I Presocratici* (Napoli, 1934), p. 31: "Le linee fondamentali, stabilite in quei primi albori, si perpetuano attraverso le generazioni e i secoli."

encompassed by all things. This he does on the grounds that the *apeiron* of the philosophical physicists was identifiable with matter (hylé). But matter, so runs his argument, does not encompass things; it is that which is encompassed in all things. In the Aristotelian scheme of causes the *apeiron* must be relegated to the material cause. All the other Milesian naturalists, according to Aristotle, treat the Boundless as matter, and that is why it is inconsistent in them to make the Boundless that which contains and not what is contained. [8]

Aristotle adapted the teaching of Anaximander to a principle that is supreme in all his philosophy; namely, the distinction of matter and form, as the constituents of all beings. But the Boundless of Anaximander is not one and the same with the Aristotelian concept of matter, and consequently it is not something which is enveloped by form. It is the factor which contains all things and governs them. [9] Anaximander did not learn to distinguish between matter and form. In any case he made use of a term and expressed a concept which would be re-echoed not only in Greek philosophy but also in patristic literature.

What is the meaning in early Greek philosophy of the verb *periéchein* and of the substantive *periéchon* which is derived from it? Heraclitus speaks of that which surrounds us, or of the surrounder, as being rational and intelligent. [10] He states explicitly that man is not *logos*, but that the *logos* is in man; only the container, the *periéchon* is *logos*, [11] a law, the source of everything that is intelligible. The *periéchon*, the One, of Heraclitus is present everywhere. "It governs at the head, and works in every part and at every stage." [12] "Hippocrates" [13] speaks of a surrounding or containing mass, which is his divine principle of the cosmos. [14]

8 ARISTOTLE, *Phys.*, III, 7, 207$^{b}$ 35-208$^{a}$4, ed. R. MCKEON, *The Basic Works of Aristotle* (New York, 1941), p. 267-268.

9 W. JÆGER, *op. cit.*, p. 30.

10 A 16 (DIELS, I, 147, 37).

11 A 16 (DIELS, I, 148, 34).

12 K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers* (2$^{nd}$ ed., Oxford, 1949), p. 116.

13 FREEMAN, *loc. cit.*, p. 130.

14 22C 1 (DIELS, I, 185, 20): HIPPOCRATES, *De Victu*, I, 10.

So far as the word *periéchein* is concerned, Parmenides refers to that which like a wall surrounds *(periéchein)* all crowns.[15] In his unchanging circular world-process, Empedocles teaches that the heaven which is coagulated from air by fire contains *(periéchein)* the fiery and the airy elements in each of the hemispheres.[16]

Pythagoras teaches that time is the sphere of that which surrounds, or is the surrounder.[17] The thought and word occurs also in other Pythagoreans. Ps-Philolaus, speaking of the universe and the world-soul, which in his view takes the place of the ruling principle, teaches that a part of the universe changes and the other does not. "The unchanging part has its *bounds* from the Soul which encloses [contains] the Whole as far as the moon; and the changing part from the moon to the earth."[18] He places one fire in the middle of the universe. In this central fire resides the governing principle.[19] On the outside of the universe is another surrounding fire, forming a periphery.[20] Another anonymous Pythagorean refers to the world as a soul which contains the earth in the middle.[21]

Anaxagoras taught that "air and æther are separated off from the surrounding multiplicity, and that which surrounds is infinite in number."[22] The word and the doctrine occur again in his teaching on *Nous*, which is "the finest of all things and the purest, and it has knowledge about everything and the greatest power . . ."[23] Of it he says: "Mind which ever is, certainly still exists also where all other things are, namely, in the multiple surrounding [mass] and in the things which are separated off before, and in the things already separated off."[24]

15 A 37 (Diels, I, 224, 5); Aët., II, 7, 1.

16 A 51 (Diels, I, 293, 5); cf. also A 58 (Diels, I, 294, 20); Aët., II, 8, 2; A 53 (Diels, I, 293, 25).

17 B 33 (Diels, I, 460, 29): Arist., *Phys.* X, 218a, 33.

18 B 21 (Diels, I, 417, 16); tr. from K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Oxford, 1948), p. 77.

19 K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers* (Oxford, 1949), p. 225.

20 A 16 (Diels, I, 403, 16): Aët., II, 7, 7.

21 B 1a (Diels, I, 449, 8).

22 B 2 (Diels, II, 33, 3): Simpl., *Phys.*, 155, 30; tr. from K. Freeman, *Ancilla*, p. 83.

23 B 14 (Diels, II, 40); B 12 (Diels, II, 38): Simpl., *Phys.*, 157, 5.

24 *Ibid.* (Diels, II, 40, 1); tr. from K. Freeman, *Ancilla*, p. 85.

Idaios summarizes the thought of the physicists with regard to the origin of all things: "For some suppose one thing only; and this is, according to some, water, according to others air, according to others fire, and according to others something thinner than water but thicker than air, which they say contains all the heavens being itself boundless." [25] Leucippus considers the spherical system as a sort of human which stands apart but containing within itself all kinds of bodies. [26] For Epicurus the universe is a container, containing both stars and earth, and all phenomena; these have their own section apart from the Boundless. [27] Critias refers to the ancients as not regarding the pole, like the moderns, as a sort of sign and limit of the axis but as that which contains all. [28]

In the enumerated passages from these early philosophers, attention was focused not only upon the original concept of Anaximander but also upon the uses of the word *periéchein.* Enough passages have been considered in order to be able to conclude that the term *periéchein* signifies containing, but in the sense of surrounding, embracing, encompassing. In such cases the preservative action of holding together is not denoted, although there is a slight connotation of that action in some of the texts. The only definite passage in which *periéchein* means to contain, in the sense of holding together, is that of Anaximenes, where he states that as our soul (being air) holds us together, so do breath and air contain (i.e. hold together) the whole universe. "Air and breath," he says, "are synonymous." [29]

The term *periéchein,* and the phrase in which it occurs, namely that God contains the universe but that He is not contained by it, found their way into the doctrine and strifes of the Greek Fathers. In turn, the Latin Fathers are indebted to the Greek Fathers for the corresponding latinized expressions. Although the terms and phrases are reminiscent of the long history of Greek philosophical and theological thought, the full content of these words as used by the Fathers can be

25 Diels, II, 51, 11.
26 A 1 (Diels, II, 71, 5): Diog., IX, 30 ff.; cf. also A 10 (Diels, II, 74, 26): Hippol., *Ref.*, I, 12.
27 67 A 24 (Diels, II, 77, 30): Aët., I, 4, 1 ff.
28 B 18 (Diels, II, 384, 12): Clem., *Strom.*, V, 35 (II, 349, 18).
29 B 2 (Diels, I, 95, 19): Aët., I, 3, 4.

understood only in the light of what has been revealed of the Christian God in the pages of Sacred Scripture. The contents of the expressions will differ as the subjects of them differ: on the one hand, there is the all-perfect, omnipotent and omnipresent God of the Christian, and on the other, the nascent deity of the Greek philosophers, slowly evolving and extricating itself from nature.

### B. Sacred Scripture.

A similar term with its corresponding doctrine occurs in Sacred Scripture in Wisdom 1, 7. The passage states that the spirit of the Lord "contains" all things. The full text in the Septuaginta reads: "Οτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένεν, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς. The Vulgate translates it: "Quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc, quod continet omnia, scientiam habet vocis." Our Douay version renders it: "For the spirit of the Lord hath filled the whole world: and that, which containeth all things, hath knowledge of the voice."

The fundamental thought of the verse is that the spirit of the Lord "possesses knowledge of the voice," that is, perceives every utterance, and is thus the witness to every sound and motion. The passage testifies to the divine omniscience. Two reasons are given for the all-penetrating knowledge possessed by the spirit of the Lord. Firstly, He is intimately present to the world, the universe, to all things, since He pervades them totally. Secondly, He contains συνέχον all things.

The expression "spirit of the Lord", πνεῦμα κυρίου is a translation of the Hebrew *ruah adonai* or *ruah elohim,*[30] and is equivalent to *ruah Jahweh.* These appellations are brought forth in connection with various actions, so that the implications of the phrases "spirit of God" and "spirit of the Lord" must be drawn from the operations ascribed to them. The spirit shares in the work of creation and conservation, gives life and strength, sanctifies man by moving him to be good and to do good.[31] Literally it is a metaphorical expression designating God's power. It is not a power that is distinct

[30] A. Benson, *The Spirit of God in the Didactic Books of the Old Testament* (Washington, 1949), p. 14.

[31] P. Heinisch, *Theology of the Old Testament,* tr. by W. Heidt (Collegeville, Minn., 1950), p. 120.

from God to the extent of being, properly speaking, a divine person, or some entity separate from God. However, it can be understood as the power of God represented in a concrete form, as personified, so that it is envisaged in some way as distinct from God.

The spirit of the Lord in the passage at hand is associated with the divine omnipresence and omnipotence. The spirit of the Lord in the Book of Wisdom is identical with wisdom, which is the purest and noblest of all things. She is not matter and has no connection with it; she is motionless, and yet gives matter motion; she pervades all things. The attributes that are ascribed to the spirit of the Lord or to wisdom are predicated of God Himself. [32]

What does the sacred author mean by the term συνέχειν, with which we are concerned? Some simply translate this verb by "embrace" which does not determine sufficiently its meaning. [33] Likewise the English "to contain" of the Douay version does not adequately render the Greek verb. The verb *synéchein* means "to hold together", "to keep together", that is, "to maintain in unity", so that without this action the thing disintegrates, falls apart and ceases to be what it was. [34] What is thus expressed in the passage under consideration is not an inactive presence or an inert surrounding of the universe but the sustaining, conserving activity of the spirit of God. He fills the world with his presence but while doing this he, at the same time, holds all things together. The universe and every object in it is thus preserved in its existence by God. [35]

Tradition will further determine the preservative causality of the universe expressed in this Scriptural verse. The Fathers will envisage the preservation of the universe under a twofold action, the one external, the other internal. The external action contains the universe by exerting pressure on all sides of the surface, thus holding the

[32] P. Heinisch, *Die griechische Philosophie in Buche der Weisheit* (Münster, 1908), p. 100.

[33] A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom* (London, 1913), p. 90.

[34] Lidell and Scott, *Greek English Dictionary*, II, 676.

[35] Cf. R. Cornely, *Commentarius in Librum Sapientiæ* (Parisiis, 1910), p. 57; P. Heinisch, *Die Griechische Philosophie in Buche der Weisheit* (Münster, 1908), p. 102; Bonner Bibel, *Das Buch der Weisheit* (Bonn, 1926), ed. by F. Feldmann, p. 27; L. Pirot-A. Clemer, *La Sainte Bible* (Paris, 1946); *Le Livre de la Sagesse*, par J. Weber, VI, 403; A. Benson, *The Spirit of God in the Didactic Books of the Old Testament* (Washington, D.C., 1949), p. 54.

universe together. The internal action draws the parts of the universe together from within as by some magnetic attraction. Thus a line of demarcation must be drawn between what can be gleaned from the text itself and the exegesis of the text in the tradition of the Fathers.[36]

The verb *synéchein*, as expressing preservative causality, was common to the vocabulary of Greek thinkers of those days.[37] It is in this sense that Aristotle speaks of an all-preserving cause.[38] Socrates refers to the demiurge as to the ordainer and conserver of the universe.[39] Philo lauds the creator who contains, i.e., preserves, heaven and earth, water and air.[40] Alexander Aphrodisias maintains that if bodies do not disintegrate but remain whole, the reason is the spirit which holds them together.[41] Among the Latins, Cicero describes the deity of the Stoics as a common universal nature of things and as containing all things.[42]

The term *continere* receives its full and adequate meaning when considered in the context of Stoic philosophy. According to their teaching the material elements of the universe must be maintained in unity, *synéchein*, by a superior element, i.e., the *logos*.[43] Being an active principle, the *logos*, God, the universal soul, causes a cohesion within bodies and binds them together. Without such a force bodies would be disintegrated and scattered. In the soul animating the universe there is a certain tension τόνος τοῦ ὅλου which is the cause of this energy and power of cohesion.[44]

Although the author of the Book of Wisdom has adopted a term which was in common use among the literary and philosophical-minded

36 L. Lercher, *Institutiones Theologiæ Dogmaticæ* (3ª ed., Œniponte, 1940), II, 249: "Spiritus quamlibet rem continet (quod est: extrinsecus ambiendo sustinere et intrinsecus contrahendo conjungere) can be said of the passage in the light of tradition, but hardly of the scriptural words taken in themselves."

37 Cf. W. Grimm, *Das Buch der Weischeit* (Leipzig, 1860), p. 56; Cornely, *op. cit.*, p. 58; J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité* (8ᵉ éd., Paris, 1927), I, 90; J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (Lipsiæ, 1903), II, 137, line 31; 144, lines 26-27; 145, lines 2-3, 1. 32; 147, lines 34-36.

38 *De mundo*, 6.

39 Xenop., *Memorabilia*, IV, 3, 13.

40 *De vita Moysis*, III, 31.

41 Alexander Aphrod., *De Mixtione*, ed. Bruns, p. 224, 14.

42 *De nat. deor.*, I, 15, 39.

43 Cf. F. Copleston, *A History of Philosophy* (Westminster, Md., 1948), I, 388-389.

44 Plutarchus, *De comm. not.*, 49; Seneca, *Quæst. nat.*, II, 6. Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschicte einer geistigen Bewegung* (Göttingen, 1948), I, 76; II (1949), 43.

of his day, it is unfounded to maintain, as some do, that he also adopted a modified Platonic and Stoic doctrine of a world-soul. In that case he would be classified as an exponent of a materialistic pantheism which is incompatible with his doctrine on the simplicity and purity of God. Already St. Augustine rejected such an interpretation of the words of the Book of Wisdom, viz., that the spirit of the Lord was a soul vivifying the universe.[45] Sirach lived in Alexandria, a center of Greek culture and science, and was reared in a Hellenistic environment. While he draws certain terms and expressions from Greek sources, his fundamental religious ideas come from older sapiential writers. The doctrine of omnipresence and conservation is by no means novel. The sacred author merely expresses in his own way what is frequently taught in the other books of the Old Testament in reference to the presence of God and to the preservation of all things by the power of God.[46]

Having considered the philosophical and scriptural backgrounds to the Fathers' doctrine on the presence of God in the universe, we are now in possession of the terms which we shall encounter in studying patristic sources on the subject of the omnipresence and conservation. The three words *periéchein, synéchein* among the Greeks, and *continere* among the Latins are oft-recurring and form a theology that is by no means negligible. In addition to the two Greek words a third term, namely *akóretos*, which is used like *periéchein* in the negative, will come into consideration. It will also be observed that while the terms are used in common with the Greek philosophers, the patristic doctrinal content of the terms is essentially superior and more sublime.

## I. — THE GREEK FATHERS.

### A. Achóretos.

In their doctrine concerning the relationship of the universe to God, the Fathers take every precaution and every occasion to disengage

[45] *De div. quæst. ad Simpl.*, II, 1, 5 (*PL*, 40, 133); cf. S. J. Grabowski, "Spiritus Dei in Gen: 1, 2 according to St. Augustine", *Catholic Biblical Quarterly*, X (1948), 21 f.

[46] Gen. I, 2; Sir. 24, 3; Jer. 23, 24; Ps. 138, 1-13; Ps. 104, 29; the teaching on conservation recurs in Wisdom 11, 23-26; 12, 1.

Him from time and place. In reference to time, God is without beginning ἀγένητος in contrast to creation which has an origin. He has no cause, whereas creatures have. Opposing the Manichean doctrine of a twofold absolute principle, they deny the existence of two uncreated *agéneta.*

In reference to space they emphatically reiterate that God does not occupy space, and consequently He cannot be said to be in place. *Achóretos* ἄχώρητος is the term which the Fathers frequently use to express this concept of God's presence in opposition to the mode of presence of other beings, especially material ones. *Achóretos,* which is a denial of the actual occupation of space χώρα [47] is and can be translated into English by the term "uncontained" or "uncircumscribed". This teaching and terminology occur in the earliest Christian writings.

In his apocryphal apocalypse, the *Shepherd,* written between 140-150, Hermas teaches that God is one, and the creator of all things out of nothing, and that He contains all things but is uncontained Himself. [48] St. Justin, who was converted to Christianity with a knowledge of secular philosophy, makes use of the same term somewhat later than Hermas (after 150). "God," says St. Justin, "is not encompassed by place, or even by the whole world." [49] Patrologists are not unanimous in interpreting his words on the divine presence. According to J. Quasten, "Justin denies the substantial omnipresence of God." [50] In the interpretation of G. L. Prestige, "Justin claims that God is uncontained either in one place or in the whole universe, since He existed before the universe came into being." [51] Likewise, M. Schmaus says that St. Justin's words are not to be taken literally,

47 Plato, *Tim.*, 52, tr. by B. Jowett, *The Dialogues of Plato* (New York, 1937), II, 32: "space... is external, and admits not of destruction, and provides a home for all created things...; which [space] we beholding as in a dream, say of all existence that it must of necessity be in some place and occupy a space, but that what is neither in heaven nor in earth has no existence." Cf. A. E. Taylor, *Plato the Man and His Work* (5th ed., London, 1948), p. 456.

48 Hermas, *Pastor,* Mand. 1, 1 (*PG* 2, 913; ed. Funk, *Patres Apostolici* [Tubingæ, 1901], I, 468); πάντα χωρῶν, μόνος δὲ αχώρητος, ὤν.

49 St. Justin, *Dial.*, 127 (*PG* 6, 772): οὔτε κινούμενος ὁ τόπῳ τε ἀχώρητος, καὶ τῷ κόσμῳ ὅλῳ.

50 J. Quasten, *Patrology* (Westminster, Md., 1950), p. 208.

51 G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1952), p. 5.

in a cosmological sense, but are to be interpreted as expressing God's transcendence over the universe.[52] If interpreted in the light of Tradition, St. Justin's passage refers to the immensity of God which does not allow itself to be contained in any particular place or even in all created places.

St. Theophilus of Antioch states that it is a characteristic of the true God not only to be everywhere, but also to be "uncontained" by place.[53] In a text whose original Greek has been lost, St. Irenaeus of Lyons follows the established doctrine when he says that God encompasses all things, but alone is unencompassed.[54] The Latin translation of Irenaeus' *Adversus Hæreses* gives all evidence of making a scrupulously faithful and even verbal translation[55] of it. He employs the Latin term *capere* in both instances. This word, in the fourth century, in African Latin, is equivalent to *continere*, as is evident from the usage of it in this sense by St. Augustine. The translation of *Adversus Hæreses* was made very probably in the second half of the fourth century in North Africa.[56] There is evidence in the writings of St. Augustine that he was the first Latin writer to take cognizance of this Latin translation. However, some investigators place the translation at an earlier date.[57]

A treatise ascribed to St. Athanasius refers to God as filling heaven and earth, and interprets this divine presence in the sense that He contains all creation, but is not Himself contained by any creature.[58] St. Cyril of Alexandria reiterates the doctrine and phraseology of his Greek predecessors when he asserts that it is becoming for the divine

52 M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* (4 Auf., München, 1948), I, 290.

53 St. Theophilus of Antioch, *Ad Autol.*, 2, 3 (*PG*, 6, 1049; ed. I.C.T. de Otto, *Corpus Apolog.*, VIII, 50): ὅτι μὴν μηδὲ τὸ ἐν τόπῳ χωρεῖσθαι.

54 St. Irenaeus, *Adv. Hær.*, II, 30, 9 (*PG*, 7, 822; ed. Harvey, *Cantabrigiæ*, 1857, I, 367): "omnia capiens, solus autem a nemine capi potest."

55 Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur* (2 Auf., Frieburg im Br., 1913), I, 403; B. Altaner, *Patrologie* (3 Auf., Freiburg im Br., 1951), p. 111.

56 Cf. Jordan, *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Ubersetzung des Hauptwerkes des Irenäus* (Leipzig, 1908).

57 Thus, Sanday reckons it about 200, H. Koch, before 250; Souter is in agreement with the date given. Cf. Altaner, *op. cit.*, p. 111.

58 *Sermo major de Fide*, 29 (*PG*, 26, 1284): πάντα δὲ χωρεῖ ὁ Θεὸς, ὑπ' οὐδενός δὲ οὐ χωρεῖται.

power to be everywhere, to fill heaven and earth, to pervade all things, but to be uncontained and unencompassed by anything.[59]

A fuller explanation of the problem involved is furnished by St. Methodius (d. about 312), a Platonist and the Bishop of Olympus in Lycia and later of Tyre in Phenecia. In his treatise *On Free Will*, attacking the Gnostic teaching on the origin of evil and defending the freedom of the human will, in a section headed "Concerning God and Matter", the Bishop argues that there cannot be two *agéneta*, that is, supreme beings and principles of all things. If there were two such beings, we would have to say one of two things: either that God is separated from matter, or that He is inseparable from it and forms a part of it. Having reduced these alternatives *ad absurdum*, he still considers another possible explanation, viz. that God is in matter as in place. He shows how this too is preposterous.[60]

> A third explanation might be advanced as applying to the *agéneta*, that, neither is God separated from matter nor again are they united parts, but that God resides locally in matter, or matter in God. The consequence is this. If we call matter the local extension of God, it necessarily follows that He is also contained χωρητός and circumscribed by matter. Similarly He must be driven about irregularly at the instance of matter — instead of remaining constant and continuing in His own control — according as the element in which He is present is driven. Further, it will be necessary to admit that God resides even in what is less perfect. For if matter was ever formless and God ordered it, by an act of will for its improvement, then time was when God resided in what was unordered. And I should justly ask whether God filled the whole of matter, or was resident in some portion of it. If the reply is in a portion, you make God immeasurably smaller than matter, seeing that a portion of it contains ἐχωρήσε God entire.[61]

Already St. Justin advances a most fundamental reason why God is independent of the limitations of place, and is therefore uncontained in any one place, or in many places, or even the whole universe. For He who existed before the universe cannot now be confined to any spatial existence in it after it has been called into being.[62] This same reasoning is amplified in the work *Against the Sabellians:* "For the

59 St. Cyril of Alexandria, *On St. John's Gospel*, II, 9 (PG, 74, 518): χωρεῖν μὲν ἐν πᾶσι, χωρεῖσθαι δὲ ὑπὸ μηδενός. Id., *Against Julian*, 2 (*PG*, 76, 611).

60 St. Methodius, *On Free Will* (*PG*, 18, 252).

61 Tr. by G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1952), p. 30.

62 St. Justin, *Dial.*, 127 (*PG*, 6, 772).

works do not contain the maker, who was before them and lends existence to them, and preserves them by His power."[63] St. Gregory of Nazianz states that there is no "was" or "will be" for God, but simply an "is," for the reason that He encompasses within Himself the whole of being, the whole of perfection, which has neither beginning nor end, but is an immense and boundless sea of being.[64] Didymus of Alexandria also uses the word *achóretos* in his doctrine on the Holy Ghost saying that the majesty or power of this divine Person cannot be "contained"; for it measures and encompasses all things, but is not measured or encompassed by anything else.[65]

This thought runs through the course of Greek patristic literature. Theodoret lays down the principle that things that have a beginning are necessarily spatially circumscriptive substances.[66] St. John of Damascus, the last of the Greek Fathers and a diligent compiler of their doctrine, asserts that only an uncreated nature cannot be encompassed by spatial limitations.[67] Cognate is the thought of St. Athanasius according to whom man is necessarily subject to circumscriptive presence because in his limited and contingent existence he is dependent upon God who truly is.[68]

What the Fathers say of circumscriptive presence of created beings is applicable to both material and immaterial substances, as they expressly indicate. Although they have not discovered or coined apt terms to designate the manner of the presence of the soul, they nevertheless perceive and describe its presence as being confined to place, at least indirectly, through the body.

From what has been said thus far about the teaching of the Fathers, it can be established that the term *achóretos,* when used in connection with the presence of God, denies that He is present in the universe in the manner that a material being, or man, or even a created spiritual being is in a certain place. The theology of the world may, therefore,

63 *Against the Sabellians,* 9, (*PG,* 28, 112).
64 St. Gregory of Nazianz, *Orat.,* 45, 3 (*PG,* 36, 626).
65 Didymus of Alexandria, *On the Trinity,* 2, 6, 2 (*PG,* 39, 509): ἀχώρητος δὲ κατὰ τὴν δύναμιν. Καὶ μετροῦσα μὲν, οὐ μετρουμένη δέ.
66 Theodoret, *On Genesis,* I, 3 (*PG,* 80, 81).
67 St. John of Damascus, *De fide orthodoxa,* 2, 3 (*PG,* 94, 869).
68 St. Athanasius, *Ep. de decretis nic. syn.,* 11 (*PG,* 25, 433).

be condensed in this statement: God has not spatial or local presence. He does not belong to the category of finite beings. He cannot be circumscribed as other beings are, because, as the supreme Spirit, He is immense. This consideration, growing out of the use of the term *achóretos* in connection with God, may be designated as the static relation of space, place, and the universe, to God. The Fathers are in possession of a term to describe the manner of presence of material beings, viz., a circumscriptive presence, but they lack an adequate expression for the presence of the soul, and more so, that of God. Besides making use of the negative *achóretos* to deny that God is circumscribed, the Greek Fathers employ the positive form of χωρεῖν[69] to express the notion of containing or of pervading and permeating.[70]

## B. Periéchein.

There is another term that is used by the Greek Fathers to express the notion conveyed by *achóretos*. It is the verb περιέχειν with its various inflections. In the several passages that will be adduced, this verb occurs in one form or an other, although the English translations give no evidence whether *achóretos* or *periéchein* is used. Both are synonymous and denote what was called a static presence.

Already in the *Clementine Homilies* the term *periéchein* occurs in connection with the description of the nature of God. The author raises an objection in this form: If God has form μορφή and figure σχῆμα, He is in place. But if He is in place, He is contained περιεχόμενος in it. Being contained in it, He is smaller than the place which contains Him. If such were the case, how can God be said to be greater than all things? Further, how can He who has figure be everywhere?[71] In the course of reasoning there is a vivid description

69 Didymus of Alexandria, *On the Trinity*, I, 15 (*PG*, 39, 312): nor would it be God if He were contained: οὐδὲ θεῖον, εἰ εχωρεῖτο.

70 St. Gregory of Nyssa, *Against Arius and Sabellius*, 12 (*PG*, 45, 1297): "If the Father who is perfect fills all things what does there remain to fill χωρῆσαι for the Son who also is perfect. But I say that both are mutually receptive and containing χωρητικούς. Who contain themselves mutually will be of equal magnitude."

71 *Hom. XVII*, 8 (*PG*, 2, 392). Not always, he says, is that which contains more noble than that which is contained, and cites, as an example the sun as compared with the surrounding air: οὐ πάντως τὸ περιέχον τοῦ περιεχομένου κρεῖττον.

of a God whose "substance is infinite in height, interminable in depth, and immense in extensiveness". God is portrayed as being in the center of infiniteness, diffusing a life-giving and incorporeal power which embraces all things. [72]

St. Clement of Alexandria writes that God is not confined to place since He is above and beyond place and time. He cannot be in any part of the universe either as embracing it or as being encompassed by it, whether by total circumscription or in part. [73] Speaking of the Son of God, the same Greek Father asserts that He is present everywhere, but contained nowhere. [74] A circumscriptive presence, writes St. Athanasius, is only proper to men who do not have their subsistence in themselves but God who truly subsists in Himself contains all things but is contained by none. [75]

Let us cast a glance at the Cappadocian Fathers. St. Gregory of Nazianz merely states that God is not circumscribed by place without mentioning the verb under consideration. [76] St. Basil teaches that the word of God cannot be confined to place, because that which cannot be circumscribed cannot be contained in place. [77] In the same manner writes St. Gregory of Nyssa that He who is everywhere is not present circumscriptively in the universe or in any one part of it or in any part of any one thing but that He contains equally all things. [78] And again the same Cappadocian asks, who, after viewing and considering the universe, can be so puerile as not to believe that God surrounds, contains, and is in it. [79]

In a passage which deals with the solution of the difficulty that if the Father is said to fill and pervade the universe, there can be no

72 *Loc. cit.*, 9 (*PG*, 2, 392-393).

73 St. Clement of Alexandria, *Stromata*, 2, 2 (*PG*, 8, 937): οὔτε περιέχων, οὔτε περιέχομενος, ἢ κατὰ ὁρισμον τινα, ἢ κατὰ αποτομήν.

74 *Ibid.*, 7, 2 (*PG*, 9, 408): μηδαμῆ περιεχόμενος.

75 St. Athanasius, *Ep. de decretis nic. syn.*, 11 (*PG*, 25, 433); cf. also a work attributed to St. Athanasius, viz., *Against the Sabellians*, 9 (*PG*, 28, 111): "The things made do not contain the maker, who was before them."

76 *Orat.*, 22, 9 (*PG*, 35, 1142).

77 St. Basil, Hom., *In the Beginning was the Word*, 4 (*PG*, 31, 479): Οὐκ ἐν τοπῳ. οὐ γὰρ περιέχεται τοπῳ τὰ απερίγραπτα.

78 St. Gregory of Nyssa, *On the Lord's Prayer*, 5 (*PG*, 44, 1183); cf. also *De Ascensione Domini* (*PG*, 46, 694), a work attributed to him.

79 *Orat. Cat.*, 25 (*PG*, 45, 65): εἶναι τὸ Θεῖον... περιέχον.

room for the Son to do the same, St. Gregory of Nyssa points out the difference between the mode of presence of man and that of God. In created material things, if the contained is in the container, the latter cannot be mutually contained by the former. One man cannot be receptive of another man. A proportionate vacuum would be necessary in one man to contain another. The Saint warns against conceiving such a vacuum in God, when we speak of God containing the universe. Just as there can be two kinds of knowledge (medical and philosophical) in one and the same man, just as the scent of the ointment and air coexist in the same place, just as light and air, two diverse beings mutually compenetrate each other, so the Father and Son fill, permeate and contain the universe.[80]

In this passage of St. Gregory both verbs *choreĭn* and *periéchein* recur several times and afford a study in nuances which the Latins, translating both words by *continere*, do not express. *Choreĭn* is used to denote "containing" but in the sense of filling, pervading, permeating, compenetrating. Thus the Father and Son are said to be mutually receptive and compenetrative of each other *(deksikoùs kaì choretikoús)*. *Periéchein* is used to describe "containing" in the sense of embracing, surrounding, encompassing: "the thing contained as in the container."[81]

Pseudo-Dionysius, writing between 485 and 515 and drawing his doctrine from the Greek Fathers and the Neoplatonists, makes use of this term. He describes God as possessing all perfections within Himself, but also as diffused by His perfections through all things, which participate thereby in His being. Further, he envisages God as containing *(periéchein)* all things in a manner which is in accordance with His simplicity and infinity.[82] But he also uses another term. Speaking of the ineffability of God, this writer states that God is not this, and not that; nor can He be described in one way or another; but rather He is in all things, as the author of all things, and as containing *(synéchon)* in Himself the principles and terminations of all things.[83] In fact he employs both terms in one breath describing the

80 *Against Arius and Sabellius*, 12 (*PG*, 45, 1297).
81 *Ibid.*: τὸ περιεχόμενον ἐν τῷ περιέχοντι.
82 *De div. nom.*, V, 9 (*PG*, 3, 826).
83 *De div. nom.*, V, 8 (*PG*, 3, 823).

all-sustaining God as "the seat of all things, containing [*synéchein*] and embracing [*periéchein*] them, stabilizing, strengthening and binding them, and [thus] making the universe indissoluble". [84]

Hence the Greek *periéchein*, although translated by the Latin *continere*, *capere* or *complecti*, refers to spatial or local presence, God is said not to be contained in a place and to be circumscribed by space in the manner that material or created spiritual beings are extended in and limited by them. This is the negative aspect, a comparison of God with beings: it has also a positive aspect, which directly expresses God's nature or essence. God is said to contain all things because He is infinite and immense *(immensus)*, and thus extends beyond the magnitude of created beings, nay, beyond the whole universe. All created beings are, as it were, immersed in His being and presence. His being serves, so to speak, as a container for all created beings, for the whole universe. In this sense, God contains all things, and encompasses the universe.

### C. Synéchein.

There is another aspect of God's inbeing in the universe. It is God's activity, His operations in the universe. This may be called a dynamic presence which is in contradistinction to the former mode of presence which was termed static, and which was expressed by the adjective *achóretos* and the verb *periéchein*. The dynamic presence of God is generally connected with, and expressed by, the Greek verb συνέχειν, which likewise is usually translated into Latin by *continere*.

The Latin verb *continere*, which is so frequently used throughout the whole patristic age by the Latin Fathers, translates all three Greek verbs, viz. *choreĭn*, *periéchein*, and *synéchein*. However, the Greek terms have somewhat dissimilar meanings or connotations. *Chorétos* and *periéchein* refer to what was called static presence, whereas *synéchein* refers to what is called dynamic presence. Static presence — to contain all things and not to be contained by them — is a negation of that mode of presence that is proper to material and even to created immaterial things, both of which by their very nature have spatial

[84] Pseudo-Dionysius, *De div. nom.*, 10, 1 (*PG*, 3, 936).

existences and local delimitations. Such beings are said to be "contained" whereas God is said to be "uncontained". Both of these terms connote the finiteness and dependence of creatures, on the one hand, and the infinity and immensity of God on the other. The dynamic presence of God, expressed by the term *synéchein*, is conceived as the divine power operating in the whole universe and in every, even the minutest, part of it. It is by virtue of this power that beings continue to be after they have been created. Without this power they would fall apart and cease to exist.

St. Irenaeus, describing the immensity of God who by His omnipotent will brings all things out of nothing into the fulness of being, tells us that God contains every individual being and brings it to the end for which it was created.[85] Although the original Greek text is wanting, it is evident from the text as well as the context, in which he describes the manner and the effects of God's inbeing, that Irenaeus has the dynamic presence of God in mind.[86] Hence the Latin translator's phrase "*continet omnia singula*" must be rendered by some such verbs as "holds together", or "sustains" whereby the preservative action of God is denoted.

The term and theme are common to writers who are associated with the school of Alexandria. Clement of Alexandria, explaining the physical cosmic theories of the Greek poets and philosophers, says that their "sphinx" is not to be understood as the intelligent principle of the universe, but as a certain spiritual power which pervades and contains the universe. He adds, however, that it would be better if it were understood to mean air, because this contains and binds all things.[87]

Origen, who exerted a tremendous influence upon the doctrine and scriptural exegesis of his time and of posterity, speaking of God's

[85] *Fragm.* 6, *Ex sermone ad Dominum* (*PG*, 7, 1231; ed. Harvey, II, 478): "Immensus cum sit Deus et mundi opifex atque omnipotens, immensa, atque mundi opifice atque omnipotenti voluntate, et effectu novo, potenter et efficiciter fecit; ut omnis plenitudo eorum quæ nata sunt, in ortum venirent, cum antea non essent, quidquid scilicet sub aspectum non cadit, et quidquid oculis subjicitur. Atque ideo continet omnia singula, et ad proprium perducet exitum, ob quem excitata sunt et nata, nullo modo in aliud, quam prius natura fuerat, transmutatum."

[86] *Ibid.*, "Nam proprium hoc est operationis Dei."

[87] *Strom.*, V, 8 (*PG*, 9, 76).

presence, quotes the words of the Book of Wisdom,[88] that the Spirit of God fills the universe and contains all things.[89] In this scriptural passage both the static ("he fills", viz., that God cannot be circumscribed as creatures are) and the dynamic ("he contains") presence of God are mentioned. But it is the latter, expressed by the verb *synéchein* that is of concern to us now. It expresses an action of God. The same Origen, quoting the words of St. Paul, asks how can we live, and be moved, and be in God unless in the sense that He holds the universe together by His divine power and thus contains it.[90]

Origen further illustrates this divine activity in the universe by comparing it to the relation that exists between body and soul in man. As the body is composed of many parts which are unified and animated by the soul, so also the universe, consisting of innumerable individual beings, is held together by the divine power as by some huge soul.[91] He expressly contends that the filling of the universe with God is the filling of it with His power by which the universe is contained.[92] The allusion is manifestly to the Scriptural text of Wisdom, 1, 7. Although the original Greek is not available for these important passages of Origen, nevertheless, the words relating to the dynamic presence of God could easily be restored, with much probability, from Scriptural sources and from established Greek tradition. There can be no doubt that this founder of the biblical sciences employed the term *synéchein* in these passages where the Latin translator rendered it by *continere.*

Origen's thought is reiterated and expanded by Didymus of Alexandria, whose influence upon the Trinitarian theology of the Latins can be felt in the works of St. Hilary and St. Ambrose. Writing in the defense of the divinity of the Holy Ghost, he teaches that no creature

88 Wisdom, 1, 7.

89 ORIGEN, *Against Celsus,* 4, 5 (*PG,* 11, 1034-1035).

90 ORIGEN, *Peri Archon,* 2, 3 (*PG,* 11, 183-184): "Quomodo enim in Deo vivimus et movemur et sumus, nisi quod virtute sua universum constringit et continet mundum?"

91 *Ibid.,* "...sed sicut corpus nostrum unum ex multis membris aptatum, est et ab una anima continetur, ita et universum mundum... quasi ab una anima virtute Dei ac ratione teneatur."

92 *Ibid.,* (*PG,* p. 184): "Quomodo parens omnium Deus universum mundum virtutis plenitudine repleat atque contineat, ex his quæ ostendimus non puto quemquam difficulter annuere."

can fill the universe nor can it contain all things συνέχει τὰ πάντα, nor can it be in all things. There is a limitation to the power of all beings, be they even intelligent. Creatures are also limited by a circumscribed presence. But the power of the Holy Ghost is perpetual and interminable; it is everywhere and in all things; it pervades everything διὰ πάντων ; it fills the universe and contains it συνέχουσα.[93]

Commenting on the text of Wisdom 1, 7, Didymus gives us an exegesis on the word *synéchein*, saying: "He embraces the visible and the invisible creature, the intelligent and sentient creature, and nothing of all created things is without his everlasting care: this means to contain all things."[94]

Another Alexandrian, St. Cyril, states almost anthropomorphically that the divine hand embraces every place and every creature, and holds them together in their being. In Migne, the Latin translator of the Greek text avoids all ambiguity by making use of two Latin verbs, viz., *continere* and *conservare* to render the one Greek verb *synéchein.*[95] In the treatise of St. Methodius "On Free Will" providence and the power to preserve all things in existence are considered as functions proper to God.[96] In another passage of the same work and using the same verb the Bishop specifically ascribes the power of preserving matter to God.[97] St. John Damascene succinctly summarizes the functions of God as creator, provider, and sustainer of all things.[98]

To his homily on St. Paul's Epistle to the Hebrews St. John Chrysostom interprets 1, 14: *portansque omnia verba virtutis suæ* in the sense that the Word of God governs all things. This act of governing he further explains as being a divine action that sustains in

93 Didymus of Alexandria, *On the Trinity*, II, 6, 2 (*PG*, 39, 509).

94 *On the Trinity*, II, 6, 2 (*PG*, 39, 509):
Περιέλαβεν τὴν ἀοράτον καὶ ὁρατὴν κτίσιν, τὴν νοητὴν καὶ αἰσθητὴν, καὶ οὐδὲν τῶν πάντων ἐστιν ἄμοιρον τῆς ἀϊδίου ἐπιστασίας αὐτοῦ. Τὸ γὰρ πάντα συνέχειν τοῦτο δηλαῖ.

95 St. Cyril of Alexandria, *On St. John's Gospel*, I, 9 (*PG*, 73, 130-131): "Omnem locum et omnem creaturam divina manus complectitur, continens et conservans in suo esse res creatas συνεχουσα πρὸς τὸ εἶναι τὰ πεποιημένα.

96 St. Methodius, *On Free Will* (*PG*, 18, 243): ἡ συνέχουσα τὰ ὅλα.

97 *Ibid.* (*PG*, 18, 252): τὴν ὕλην ἐν τῷ Θεῷ τὸ συνέχον.

98 St. John of Damascus, *De fide orthodoxa*, II, 3 (*PG*, 94, 873): Παντῶν δὲ ποιητὴς, καὶ προνοητὴς, καὶ συνοχεὺς ὁ Θεός ἐστίν.

existence all created beings. Without such a sustaining power created things would turn to nothingness. In fact, St. John comments that it is just as great and admirable a work of God to conserve as it is to create. And, referring in this same passage to the Evangelist's words that the Incarnate Word "was life" (John 1, 3), Chrysostom states that these words signify the power of conserving all creatures, because He is the life of all existing things. The word *synéchein* occurs in this passage to express the idea or act of conservation; but the use of other verbs, such as συγκρατεῖν for the same concept serves only to confirm the interpretation of the verb *synéchein.*[99]

From the passages quoted it is amply evident that the Greek verb *synéchein,* which, from its constant use, has almost a technical ring, is employed by the Greek Fathers to denote that action whereby the universe is sustained and preserved in existence. And this is true, according to them, not only of the universe at large, but also of all individual created beings in it. Each creature is held together and maintained in existence by the divine power. This patristic doctrine of universal conservation by God entails other truths of theology; viz., the insufficiency and dependence of the universe, and the self-sufficiency and primal causality of God.

A good example of how accurately the Greek Fathers were able to distinguish between the use of *periéchein* and *synéchein* is found in one and the same passage of St. Athanasius. It would seem that, making the transition from one verb to the other, in what would appear to be the same meaning, is an indication of an indiscriminate use of either verb to denote the same thing. Yet upon closer investigation it will be discovered that the selection of two different words is indicative of diverse concepts.

Speaking of the Incarnate Word, St. Athanasius maintains that it was not contained by anything, but rather it contained all things. In this first part of the passage he uses the verb *synéchein* in both instances to express the negative passive form ("not contained") and

[99] *Hom. on the Epistle to the Hebrews,* I, 2, 3 (*PG,* 63, 23); cf. also *Hom. on the Ep. to the Col.,* I, 3 (*PG,* 62, 319).

the positive active meaning ("contained all things").[100] The reason for the use of this verb will be evident when we consider the dynamic presence ascribed to the Word in the universe. "For", he says, "the Word is in all created things by its power: it administers all things; it gives life to each and all beings at the same time." It is evident that Athanasius intends to show that created things are maintained in existence by this power of the Word.

Continuing the same thought in the same passage, Athanasius says again that the Word contains all things but is contained by none. He appears to be repeating the same thought. And yet he is not, as is evident from the discriminating use of the verbs. In this instance he makes use of the active and passive participles of *periéchein*, for "contains" and "is contained".[101] He gives the reason why the Word contains and is not contained, viz., it is wholly contained in the Father. In other words, the essence of the Word which is consubstantial with the Father. The implication, of course, is that no created thing or even the universe is able to encompass the Word which is God. The allusion in this case is to the divine immensity, whereas in the former instance to the divine power.

St. John of Damascus, who closes the patristic lineage of Greek tradition and who is one of the greatest compilers of their theological lore, will serve to illustrate and corroborate the usages of *periéchein* and *synéchein* in Greek patristic thought. His presentation is mature and careful. Evidently he leans on Aristotle[102] when he defines place as "the terminus of the thing containing, by which is contained that which is contained; e.g., air contains, a body is contained".[103] Continuing the explanation of the definition, he says that air is not the whole place of the body contained in it; only the extremities of the air bordering on the body constitute its place. Here we have a classical

100 St. Athanasius, *Treatise on the Incarnation*, 17 (*PG*, 25, 126):
οὐ συνείχετο μὲν ὑπό τινος, συνεῖχε δὲ τὰ πάντα μᾶλλον αὐτός. περιέχων τὰ ὅλα καὶ μὴ περιεχόμενος.

101 *Ibid.*:

102 *Phys.*, IV, 4, ed. R. McKeon, *The Basic Works of Aristotle* (New York, 1941), p. 275: "Place is what contains that of which it is the place."

103 *De fid. orth.*, I, 13 (*PL*, 94, 849):
Τόπος ἐστὶ σωματικὸς, πέρας τοῦ περιέχοντος, καθ' ὁ περιέχεται τὸ περιεχόμενον. οἷον ὁ ἀὴρ, τὸ δὲ σῶμα περιέχεται.

definition in which all the verbs expressing the container or the contained are forms of *periéchein* and are used in the sense of encompassing, embracing, or circumscribing.

The reason for adducing this definition is to show why and how God is not circumscribed in this manner. God cannot belong to this category of beings because He is without material parts and without figure. St. John of Damascus goes into further detail saying that only that can be circumscribed which is encompassed by time, place, or the mind; whatever is not encompassed by these is of a nature as to be circumscribed. This is the case not only with corporeal beings but also with angels. Although they are not contained in the manner of bodies that must necessarily have figure and form, they are nevertheless in place in a manner consonant with their spiritual nature, that is, in a spiritual way. Their presence is termed circumscriptive because they are there where they operate, nor can they be operating in diverse places at the same time.[104]

God alone, therefore, is uncircumscribed because He is without beginning, without end, and He contains all things *(periéchein)*, but He himself is uncontained. All the verbs thus far used in describing God and the relation of space and place to Him are expressed by various forms of *periéchein*. The reference is, of course, to His uncircumscribed nature or immensity. God contains because He is immense, He is uncontained because He is not confined to place. But the dynamic presence and the conservative power, together with the verb *synéchein* which expresses them, are found in the same texts in which *periéchein* occurs. The denotations of both verbs are different.

The Damascene ascribes a place to God but a spiritual place; for purely intellectual and immaterial being as is God can only be in such a place. This Greek Father is able to speak of a spiritual place because He conceives the inbeing of God not from the viewpoint of His essence, but from that of His operations. God is where He is active, or where He produces some effect. While the divine nature fills all things, it operates in them by containing *(synéchein)* them. Implicitly contained in Damascene's words is the contingence of the created

[104] *Ibid.* (p. 853).

universe. The effect of the divine operation is its conservation. He states that God is imminent in all things as one who contains nature — ὡς συνέχων τὴν φύσιν — which the translator in Migne aptly renders by two verbs: *ut continens et conservans naturam.* [105]

Both notions, that of immensity and that of conservation are found in the following passage.

> Since God is without matter or uncircumscribed, He is not in place. He is a place for Himself filling all things and being above them, and containing [holding together — συνέχων ] all things. He is said to be in place and the place is said to be God's where His power is manifest. [106]

*(To be concluded)*

Stanislaus J. Grabowski,
Detroit, Michigan.

[105] *Ibid.* (p. 856).
[106] *Ibid.* (p. 852).

# *Chronique biblique*

## *Ancien Testament*

### I. — INTRODUCTION.

La découverte des manuscrits hébreux près de la mer Morte n'a rien perdu de son intérêt et continue d'occuper les exégètes et les archéologues du monde entier.

Première nouvelle d'intérêt : en mars 1955, quatre des manuscrits découverts dans la grotte 1 (en 1947) sont devenus la propriété de l'État d'Israël et conservés par l'Université hébraïque de Jérusalem. Ces quatre volumes sont le livre d'Isaïe, le Manuel de Discipline, le Commentaire d'Habacuc et le texte aramaïque (perdu) de l'Apocalypse de Lamech [1].

Entre temps, les fouilles ont été poursuivies et le lot des fragments découverts dépasse en importance la trouvaille de 1947. Une équipe de spécialistes en prépare la publication qui, évidemment, demandera un temps assez long. Elle s'occupe actuellement dans le Musée palestinien de Jérusalem, propriétaire de ces manuscrits, à classifier les fragments et à les interpréter. On peut déjà affirmer que tous les livres de l'Ancien Testament, sauf les *Chroniques*, sont représentés. Ce qui est d'une importance notoire, puisque la date ancienne de ces textes est désormais acquise [2].

Au printemps de cette année 1955, les fouilles sur le site de Qumrân, conduites par le père R. de Vaux, ont été continuées et, à peu de choses près, achevées. L'on sait que le Khirbet Qumrân fut le siège de la communauté d'Esséniens qui avaient copié ces manuscrits trouvés dans

[1] Ce dernier n'est pas encore publié. Il faudra d'abord le dérouler, ce qui exige un long et délicat traitement.

[2] Les dates extrêmes, 200 av. J.-C. et 200 après J.-C., sont basées sur la paléographie, le contenu littéraire, la céramique et les tests du carbone-14. Les données sont concordantes.

les environs des ruines [3]. La discussion sur la date peut donc être considérée comme terminée. La date de déposition des manuscrits dans la grotte ne peut être ultérieure à l'an 68 après Jésus-Christ.

Voici l'histoire du bâtiment de Qumrân, telle qu'elle ressort des données archéologiques :

*Période I.* — Construction sous Jean Hyrcan, 135-104 av. J.-C.
Tremblement de terre, printemps de 31 av. J.-C.
*Abandon.*
*Période II.* — Restauration sous Hérode Archélaüs, 4 av. J.-C.
Destruction en juin 68 après J.-C.
*Période III.* — Occupation militaire de 68 à la fin du Ier siècle.
*Abandon.*
Occupation sous la seconde révolte, 132-135.
*Abandon définitif.*

Or il y a des preuves surabondantes pour assurer la conclusion que l'occupation communautaire du bâtiment (et des grottes) s'arrête à la fin de la Période II, donc en l'an 68 de notre ère; l'occupation suivante est le fait des soldats romains, et l'utilisation par les révoltés de la Seconde Guerre juive est un incident sans liaison avec l'histoire antérieure [4].

Les fouilles de 1955 qui ont mis à jour les bâtiments économiques de l'installation communautaire (moulin, fours à pain, installation de poterie, etc.) ont fait *ressortir* l'importance de cette communauté, centre où se ravitaillaient, spirituellement et physiquement, un groupe considérable d'ermites vivant dans les grottes du désert raviné de Juda.

Qu'il nous soit permis de noter la continuité remarquable de la vie érémitique dans ce désert de Juda. Il suffit de se référer au monachisme palestinien du IVe au VIe siècle, quand florissaient les laures de saint Euthyme ou de saint Sabas, peuplant le désert de Juda de toute une armée d'ermites vivant dans les grottes autour des laures fondées par les grands animateurs qu'étaient ces deux saints.

[3] Dans le Musée palestinien de Jérusalem on peut voir la table reconstituée à laquelle travaillaient les copistes de Qumrân. Les fouilleurs ont découvert dans la même salle deux encriers, l'un en bronze et l'autre en terre cuite, mobilier d'un *scriptorium* (voir *R.B.*, 61 [1954], p. 212).

[4] *R.B.*, 61 (1954), p. 234, où l'on trouvera une interprétation historique des données de l'archéologie.

## II. — LIVRES HISTORIQUES.

*Le drame du Jardin d'Éden.* — Dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu* du 30 septembre 1943, Pie XII a signalé les efforts réitérés de beaucoup de Pères de l'Église et d'écrivains ecclésiastiques pour interpréter les premiers chapitres de la Genèse, et il a encouragé les exégètes à rechercher une interprétation plus approfondie des textes qui ont été à peine expliqués ou l'ont été d'une manière insuffisante.

Ces encouragements ont incité le père Lambert, s.j., à aborder pour sa part l'explication des pages qui se trouvent parmi les plus intéressantes de la Bible, comme aussi parmi les plus difficiles : celles qui racontent « le drame du Jardin d'Éden [5] ».

L'auteur essaye d'interpréter la chute racontée dans la Genèse, en ayant recours au milieu culturel de la Bible, pour en déterminer le genre littéraire, car, dit-il, les vérités religieuses concernant la création du monde et de l'homme avaient été présentées sous la forme littéraire qui convenait à une race, à une époque, à une mentalité déterminées. De même, le « récit composé par le Jahviste pour ses anciens auditeurs israélites : c'est une sorte de drame religieux, quelque chose comme ces mystères chrétiens qui seront l'école du peuple au moyen âge. La scène et les personnages sont choisis en vue de l'enseignement à inculquer. Le Jahviste raconte une histoire vraie en la mettant en scène, en la dramatisant. Les hagiographes ne racontaient pas pour raconter; ils racontaient pour enseigner. »

Dans l'explication de la scène du drame, le jardin d'Éden, G. Lambert va à la recherche du symbolisme de l'arbre de vie et de l'arbre de la science du bien et du mal.

La littérature orientale lui fournit un parallèle dans l'épopée babylonienne connue sous le nom d'« épopée de Gilgamesch [6] », dont le héros s'en va à la recherche de l'immortalité. En vain d'ailleurs, car la *plante de vie* qui confère l'immortalité lui reste inaccessible de par la volonté des dieux. Et l'auteur de conclure : « Le Jahviste savait que le Créateur aux origines avait offert à l'homme cette immortalité

[5] G. Lambert, s.j., *Le drame du Jardin d'Eden*, dans *N.R.T.*, 76 (1954), p. 917-948, 1044-1072.

[6] Traduction française et commentaire par G. Contenau, *L'Epopée de Gilgamesch*, Paris, 1939.

si anxieusement recherchée par Gilgamesch, mais que l'homme l'avait perdue uniquement en raison de sa désobéissance envers son maître et Seigneur. »

Et que symbolise l'arbre du Savoir ? Savoir le bien et le mal ne veut pas dire omniscience ni, comme on l'a dit, l'autonomie morale (faculté de décider soi-même ce qui est bien et mal et d'agir en conséquence). L'auteur signale comment est qualifiée, dans l'épopée de Gilgamesch, la mère du héros, la déesse Ninsun. Elle était considérée comme douée de pouvoirs divinatoires et magiques, lesquels sont exprimés dans la formule : Ninsun l'avisée, celle qui sait tout le savoir. Formule qui est un parfait équivalent de l'expression biblique : « savoir le bien et le mal », expression qui désigne donc celui qui prétendait mettre en œuvre une habileté supra-humaine en se livrant aux pratiques de la divination et de la magie.

Pour l'explication du serpent il y a toute une littérature antique qui a connu le culte du dieu serpent, divinité chtonienne, douée de pouvoirs divinatoires et magiques, capable de blesser et de guérir, de favoriser fécondité et fertilité. La Bible même connaît le « serpent d'airain [7] », appelé Nehushtan, auquel les Israélites rendaient un culte et que le roi Ézechias mit en morceaux avec l'ardeur qu'il mit à renverser les stèles et à arracher les pieux sacrés, autres symboles des cultes de fécondité.

Déjà J. Coppens, dans son livre *La Connaissance du Bien et du Mal* avait vu dans le récit du Jahviste une polémique contre la perversion de l'union voulue par Dieu de l'homme et de la femme, perversion qui consistait peut-être à placer la vie conjugale sous le patronage des cultes de fécondité connus dans le pays de Canaan. En conséquence, le péché du chapitre 3 de la Genèse aurait été une transgression sexuelle.

Cette interprétation ne recueillera pas une adhésion unanime. En tout cas, elle marque un sérieux effort de pénétrer la pensée orientale et son imagerie et ne manquera pas de jeter un peu de lumière sur un monde qui nous est difficilement accessible.

[7] « Le serpent d'airain (Num. 21. 6-9; 2 Reg. 18, 4) reflète évidemment aussi quelque trait de la pratique religieuse cananéenne mais vivifié par une croyance toute autre » (L.-H. Vincent, dans *R.B.*, 1928, p. 137-138, note 4).

Pour compléter cet essai d'interprétation de la chute, citons encore un article de Hans J. Stœbe qui rejette toute allusion mythologique et sexuelle dans les deux arbres du paradis et explique l'imagerie du récit de la Genèse par un plan très artistique qu'aurait formulé le Jahviste [8].

Pour cet auteur, l'examen philologique de l'expression « savoir le bien et le mal » dans la Bible signifie la faculté de choisir, avec une autonomie complète, tout ce qui sert à l'homme pour bien arranger sa vie. En conséquence, « l'arbre du savoir » symbolise la tendance à l'autonomie et l'indépendance à l'égard de Dieu. « L'arbre de vie » est le symbole de tout ce qui est bon ou utile à la vie. Et Stœbe montre dans l'histoire des Patriarches comment le Jahviste a appliqué ce schéma aux différentes situations dans lesquelles Abraham, Jacob, Joseph ont décidé par eux-mêmes ce qui leur semblait bon et mauvais, sans se demander quelle était la volonté de Dieu dans cette affaire.

Citons l'exemple du danger couru par Abraham en Égypte à cause de la beauté de Sarah. Abraham dit à sa femme : « Dis, je te prie, que tu es ma sœur, pour qu'il *m'arrive du bien* à cause de toi et qu'on me laisse en vie par égard pour toi. » Le chapitre 20 raconte le même danger couru à Gerar, récit généralement attribué à l'Élohiste, sans cette motivation bien lâche du Père des Croyants. On explique la différence par un souci de l'Élohiste de supprimer ce qui pourrait être interprété comme une faute d'Abraham, mais Hans Stœbe se demande si ce n'est pas la conception théologique du Jahviste qui a voulu montrer qu'Abraham avait recherché ce qui lui semblait bon « pour lui » sans tenir compte de la volonté divine.

Cette interprétation rejoint donc l'opinion déjà avancée par saint Thomas pour qui le premier péché des premiers hommes était de s'être arrogé une complète autonomie morale. Peut-être, ici comme ailleurs, la vérité se trouve entre les deux et chacune des opinions émises fournit, peut-être, une part de vérité qui n'est pas à négliger.

## III. — LES PROPHÈTES.

La réédition d'un ouvrage après dix ans est toujours instructive, car elle rend compte des progrès réalisés par la critique. D'autant plus,

[8] Hans J. Stœbe, *Gut und Bös in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch*, dans *Z.A.W.*, 65 (1953), p. 188-204.

pouvons-nous dire, que sur la matière dont nous avons à parler, des travaux importants ont été publiés dans le domaine de la philologie des Douze Petits Prophètes [9].

Le volume dont nous voulons parler est la réédition du commentaire des Douze Petits Prophètes, par T. H. Robinson et F. Horst [10], paru en 1936 dans la collection de Tubingue dirigée par O. Eissfeldt, qui se distingue par un criticisme modéré, des notes très concises et un commentaire sobre.

Le prophète *Osée* est fameux pour ses malheurs domestiques et jusqu'à ce jour les exégètes n'ont pu décider s'il faut prendre à la lettre ou au sens allégorique son mariage. M. Robinson pense à un mariage unique [11] d'Osée avec une femme qui avait abandonné son premier mari, mené une vie scandaleuse, peut-être comme prostituée sacrée. Le prophète l'a rachetée et il semble qu'elle lui est restée fidèle. Pourtant la vigueur de ses expressions sur l'infidélité de l'épouse ne s'explique pleinement que par des expériences amères avec une épouse qui l'a trompé (p. 17). Cette expérience réelle a une portée symbolique. L'épouse est le type d'Israël. L'on sait que cette conception des rapports entre Dieu et son peuple sous le symbole du mariage est très fréquente dans l'Écriture, mais c'est Osée qui l'emploie pour la première fois.

Quant à *Joël*, on a toujours eu des difficultés soit à identifier l'auteur, soit à dater le livre. La place de l'écrit dans le canon suppose une composition antérieure à l'exil. Pour Robinson, il s'agit d'une compilation dont les deux premiers chapitres viennent d'un auteur du IVe siècle, tandis que les chapitres 3 et 4 sont attribuables à des auteurs influencés par le genre apocalyptique, donc plus récents.

L'auteur met bien en relief l'importance du message d'*Amos* aux pauvres de ce monde et sa polémique contre les cultes des faux dieux et contre le formalisme du culte de Yahweh. Mais est-il permis de dire que le prophète s'est rapproché seulement du monothéisme (p. 87),

[9] Citons G. R. Driver, *Linguistic and Textual Problems: Minor Prophets*, dans *J.Th.St.*, 39 (1938), p. 154-166, 260-273; 40 (1939), p. 393-405.

[10] *Die Zwölf Kleinen Propheten. Hosea bis Micha*, par T. H. Robinson; *Nahum bis Maleachi*, par F. Horst (*Handbuch zum A.T.*, erste Reihe, 14), 2e édition, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954, X-275 pages, prix : 19.80 DM; relié demi-toile, 22.60 DM.

[11] Les récits I, 2-9, et III, 1-3, sont alors considérés comme parallèles, relatant un même fait.

parce qu'il parle de certains dieux, qu'il considérerait comme des dieux inférieurs (p. 93) ? Pourtant l'enseignement général du livre est catégorique (4, 13; 5, 8-9; 9, 5-6) ! M. Robinson, il est vrai, est partisan de la théorie évolutioniste qui veut que la religion d'Israël n'ait atteint le monothéisme qu'à l'exil avec le Deutero-Isaïe (p. 87).

A cause de certains oracles d'*Abdias*, communs avec Jérémie, on s'est toujours préoccupé de l'interdépendance des deux prophètes. L'auteur pense qu'il s'agit là de morceaux littéraires en vogue à raison du contenu et qui ont abouti à une formulation parallèle et dans le recueil de Jérémie et dans celui d'Abdias. M. Robinson dépasse l'opinion de la généralité des critiques en étendant cette solution à tout le livre : des oracles datant de la fin du VI^e^ et du IV^e^ siècle ont été réunis sous le nom d'Abdias, connu par 1 Reg. 18, 3-16.

Le livre de *Jonas* n'est pas un recueil d'oracles, mais un récit en prose racontant la mission et les aventures du prophète. La prophétie du livre concerne la destruction de Ninive, mais son message proprement dit veut dire aux Juifs contemporains (400 av. J.-C.) : « Vous honorez le seul vrai Dieu et vous condamnez des millions d'hommes qui n'ont pas eu l'occasion de le connaître. De fait ces gens-là sont des hommes, peut-être meilleurs que vous et qui, s'ils avaient entendu le message de Jahwe, auraient accompli une conversion qui vous aurait confondus. Dieu prend soin d'eux comme de vous et votre particularisme étroit est indigne de Dieu. » L'auteur a mis sa bibliographie à jour sans en tenir compte dans le texte. L'étude de M. Feuillet lui aurait permis de préciser un peu mieux la composition et le genre littéraire de ce petit livre [12].

Les trois parties du livre de *Michée* sont des recueils dont seul le premier puisse être attribué au prophète préexilique (chap. 1-3). Le recueil des chap. 4-5 au contenu eschatologique ne peut être antérieur au V^e^ siècle. De même le troisième recueil (chap. 6-7) dans son ensemble. C'est en somme la position généralement adoptée par la critique libérale.

Avec le livre de *Nahum* nous abordons la seconde partie de cet ouvrage qui a F. Horst pour auteur. F. Horst est allé plus loin que

[12] A. Feuillet, *Les sources du livre de Jonas*, dans *R.B.*, 54 (1947), p. 161-186, 340-361. Voir aussi *D.B.S.*, 4, col. 1104-1131.

son collègue dans les modifications introduites dont la plus importante est la suppression de l'indication numérique des accents pour chacune des péricopes étudiées. Signe d'un retour à des conceptions plus justes sur la valeur à attribuer aux conjectures critiques basées sur la métrique. Dans l'introduction, Horst reconnaît l'authenticité des oracles et des visions. Seul l'hymne qui ouvre le livre serait une ajoute postérieure au prophète. Il rejette aussi la thèse cultuelle de Haldar : pour décrire la situation historique et pour exprimer l'activité politique de certains cercles prophétiques, on aurait eu recours à des textes du rituel des cultes et de leur mythologie. Les prophètes, dit très bien M. Horst, n'adaptent pas l'histoire aux considérations cultuelles ou mythologiques, mais font plutôt l'inverse, quand cela leur semble utile, en mettant les motifs mythiques au service de la prédication.

Le livre d'*Habacuc* a bénéficié d'une nouvelle tradition d'un texte prémassorétique transmis dans le commentaire du livre trouvé dans une des grottes de Qumrân. Les leçons propres de ce commentaire sont soigneusement notées dans le registre de la critique textuelle. L'introduction au livre a été augmentée de quelques réflexions sur « l'histoire posthume » de livre, c'est-à-dire l'histoire de l'interprétation d'Habacuc dans la tradition judéo-chrétienne.

Pour le livre de *Sophonie*, Horst maintient contre Hyatt la date traditionnelle du règne de Josias et reconnaît l'influence de certaines idées d'Isaïe : la reconnaissance du péché comme noblesse d'âme, l'attitude humble et confiante de l'homme en la puissance et en la fidélité divine, de même que l'idée du « reste ». Le commentaire du chap. 1er marque un progrès sur l'ancienne édition : il étudie spécialement le caractère propre du « Jour de Jahwe » chez Sophonie.

Le message d'*Aggée* reste surtout un enseignement messianique sous la forme d'une attente de la venue des temps messianiques. La prophétie est principalement liée à la reconstruction du temple.

Dans le livre de *Zacharie*, Horst distingue la partie authentique (chap. 1-8) du Deutero-Zacharie (9-14). De plus, il maintient l'existence dans le second groupe d'oracles de parties plus anciennes, parce que le messianisme des chap. 9-11 représente une conception en vogue au temps de la monarchie. Il semble bien que l'argument soit un peu

faible : la conception d'un roi messianique a pu survivre à l'exil ! Le commentaire développe bien mieux le contenu de la quatrième vision (chap. 3).

Pour *Malachie*, introduction et commentaire n'ont guère varié d'une édition à l'autre.

Dans son ensemble donc, la nouvelle édition apporte des améliorations indéniables et le livre des Douze Prophètes de la collection d'Eissfeldt reste un ouvrage de valeur pour les exégètes.

## IV. — LE LIVRE DE JOB.

En 1954 a paru le dernier commentaire du livre de Job, signé par F. Stier [13]. En rendant compte des positions de l'auteur, nous pourrons dire où en est l'exégèse moderne de ce livre capital de l'A.T., qu'on n'a pas craint de mettre sur le même pied que le *Prométhée* d'Eschyle, la *Divine Comédie* de Dante et le *Faust* de Gœthe : perfection de la forme, grandeur du sujet traité en font un chef-d'œuvre [14].

Cependant, on ne peut nier que le *texte* a souffert de la tradition manuscrite : pour s'en convaincre, il suffit de regarder de près les notes critiques des commentateurs modernes qui n'hésitent pas à recourir assez souvent à la critique conjecturale pour établir un texte lisible. F. Stier, bien qu'il s'élève contre les abus de la critique conjecturale, est obligé lui-même d'y recourir, tout en affirmant qu'il n'entend que proposer des leçons qui s'écartent le moins possible du texte consonantique (p. 357).

Il est un autre problème concernant le texte : les fautes rédactionnelles (omissions et transpositions). Les plus importantes sont celles de 27, 13-22, et 31, 38-40.

Les modernes ont tous noté l'incongruité de 27, 13-22, qui reprend l'argumentation des amis de Job dans la bouche même du héros. Généralement, on en a fait un discours de Sophar dont l'introduction serait tombée par omission [15]. F. Stier note à ce propos : « Il semble

[13] Fr. Stier, *Das Buch Ijjob*, übertragen, ausgelegt und mit Text- und Sacherläuterungen versehen, München, Kösel-Verlag, 1954, prix : 25 DM.

[14] Œuvre d'un maître-graveur sur bois, dit F. Stier (p. 218).

[15] On note la longueur du discours de Job et que dans ce troisième cycle de discours il manque celui de Sophar.

osé, même erroné d'intégrer ce passage dans le discours de Job. Pourtant il ne faudrait pas perdre de vue que Job se plaît à argumenter avec des contrastes dialectiques. Tantôt il proclame que la doctrine de la rétribution est vaine (27, 12 *b*), tantôt il croit que Dieu rend à chacun selon ses œuvres et le demande de fait, ici, contre ses adversaires dans le sens d'une imprécation (27, 7). » Par contre, notre auteur admet sans conteste que 31, 38-40, est déplacé et insère ces versets après 31, 33 [16]. On constate donc la position plutôt conservatrice de l'auteur pour ce qui regarde le texte [17].

Un autre problème très discuté soulevé par le livre de Job est celui de la composition du livre. Tous les exégètes ont été frappés par la différence entre le cadre, prologue et épilogue en prose, et le corps du livre en poésie. On a de même observé un décentrement entre le livre lui-même et l'épilogue qui revient à l'eudémonisme traditionnel que le corps du livre attaque.

D'autre part, Élihu est un interlocuteur inattendu : son intervention n'est pas préparée et il disparaît de la scène sans que Yahweh ait un mot pour lui, comme pour les autres personnages. De plus, il argumente de façon différente de celle des interlocuteurs précédents, il anticipe sur le discours de Yahweh qu'il semble vouloir compléter. Enfin, on a remarqué son style personnel.

Le poème sur la Sagesse (chap. 28) apparaît à beaucoup comme un élément hétérogène, car il semble détaché de son contexte et se comprend difficilement dans la bouche de Job.

Enfin, on a mis en doute l'appartenance des discours de Yahweh au poème primitif, et plus fréquemment les descriptions de Béhémoth et de Léviathan (39, 13-18).

C'est la critique moderne qui a mis en relief les différences entre le cadre (prologue et épilogue) et le dialogue [18]. C'est d'abord le

[16] La Bible de Jérusalem : après 31, 15; Hölscher : après 31, 8.

[17] Bien plus radical dans la méthode a été M. Buttenwieser, *The Book of Job*, London, 1922 : il répartit le monologue de Job (29-31) et une partie des discours d'Elihu dans le second et le troisième cycle de discours. Quant à H. Torczyner, *The Book of Job Interpreted*, Jerusalem, 1941, il conduit cette méthode à l'absurde, en réordonnant tout le livre, souvent verset par verset, dans une nouvelle composition !

[18] E. König, *Das Buch Hiob*, Gütersloh, 1929. — Sellin, *Einleitung in das A.T.*, 1923. — E. G. Kraeling, *The Book of the Ways of God*, London, 1938. — J. Lindblom, *La Composition du Livre de Job*, Lund, 1945. — A. Lods, *Histoire de la Littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950.

double aspect du milieu historique et de la figure de Job qui a été remarqué. Dans le prologue, il s'agit d'un Job pieux dont le *nec plus ultra* de la piété est l'accomplissement scrupuleux des holocaustes, tandis que ce trait ne figure même pas dans le tableau que le Job du dialogue trace de son intégrité morale et religieuse (chap. 31). Ensuite le berger-Job du prologue devient un citadin honoré dans le poème. La souffrance est supportée avec dignité et patience dans le prologue alors que le dialogue ne recule même pas devant des propos blasphématoires.

L'emploi du nom divin est lui aussi caractéristique. Le nom de Yahweh revient vingt-trois fois dans le cadre, cinq fois dans les introductions aux discours en prose, une fois dans le poème lui-même (12, 9). Le poème use des noms divins El, Eloah et Shaddai. Elohim revient six fois dans le poème et huit fois dans le cadre en prose.

Les différences notées par les critiques sont indéniables. Même les plus conservateurs des exégètes le reconnaissent. Pourtant les négateurs de toute dépendance entre les deux parties sont peu nombreux [19]. Les explications les plus admises sont les deux suivantes. L'auteur aurait intégré son poème dans un « *livre populaire* » qui forme le cadre en prose du livre actuel de Job. C'est la théorie de Wellhausen (1871), reprise par Duhm (1897) et Budde (1913) [20]. L'autre explication suppose que l'auteur de Job a repris une *tradition populaire orale*, soit sans changement pour rendre compte des différences relevées [21], soit en la modifiant [22]. Malgré les difficultés certaines, l'unité absolue de composition est toujours affirmée par Duesberg : « le tout, prose et vers, est d'une facture idéologique identique [23] ».

Pour déterminer la position de F. Stier il faut dépasser la question de la composition et considérer le contenu théologique du livre. Quel est le but du récit du prologue et de l'épilogue ? Est-ce l'exemple de

[19] Citons Kraeling, *l. c.*, p. 34 et 129. — Lindblom, *l. c.*, p. 33 : « la légende et le poème sont à un haut degré indépendants l'un de l'autre ».

[20] Parmi les contemporains : Burrows, Eissfeldt, Peake, Rost, Simon, Stamm, Volz, Weiser.

[21] H. Gunkel, *Hiobbuch* (*R.G.G.*, III) ; H. W. Hetzberg, *Der Aufbau des Buches Hiob*, dans *Festschrift für A. Bertholet*, 1950; Dubarle, *Les Sages d'Israël*, Paris, 1946.

[22] E. Dhorme, 1926; E. König, 1929; O. Eissfeldt, 1934; J. J. Weber, 1947; Aage Bentzen, 1948; A. Lods, 1950.

[23] *Les Scribes inspirés*, t. II.

la patience dans la souffrance, comme on l'a dit ? Certes la leçon y est, mais ce n'est qu'un motif secondaire : cette interprétation ferait de l'auteur un moraliste contre son gré (p. 218). Est-ce la doctrine de la rétribution ? Histoire où l'on montre que la piété est récompensée ? La restauration de Job en sa condition première (42, 10-17) appuie la doctrine d'Éliphaz : « Souviens-toi donc : quel est l'innocent qui a péri et où les justes ont-ils été exterminés [24] ? » En restaurant Job, Dieu se montrerait donc « juste ». Mais l'auteur du récit populaire veut-il donner un exemple typique de la doctrine de la rétribution ? Il serait alors un disciple d'Éliphaz et de ses compagnons. Or Dieu lui-même rejette la doctrine des amis de Job (42, 7-9). Les critiques, il est vrai, regardent 42, 7-10, comme une recension plus récente de l'histoire de Job, arrangée par l'auteur lui-même [25]. Mais alors l'adaptation du récit ancien au poème par 42, 7-9 . 10 *b*, serait une réfutation de la doctrine traditionnelle, si cette doctrine avait été dans l'intention du vieux récit. Il y aurait contradiction entre la partie et l'ensemble. Mais ne faut-il pas plutôt poser la question : l'interprétation par la doctrine de la rétribution est-elle la bonne ?

F. Stier pense que non. La question que Satan pose à Yahweh, dit-il, indique une autre direction. Yahweh s'était glorifié de son serviteur Job : « As-tu remarqué mon serviteur Job; il n'y en a pas sur la terre comme lui, intègre et droit, craignant Dieu et éloigné du mal. » Ce témoignage n'est aucunement mis en doute par Satan qui continue : « Est-ce pour rien que Job craint Dieu ? » Ce qui équivaut à la question : « Comment peux-tu te glorifier d'un homme qui n'a pas fait ses preuves ? » Satan demande donc la preuve et celle-ci est fournie si Job sert Dieu « *pour rien* », gratuitement, sans attente de récompense.

« Pour rien », voilà le critère de l'épreuve. Or ce terme contient l'antithèse de la doctrine traditionnelle de la rétribution. Dieu rétribue le bien pour le bien, le mal pour le mal, car Dieu est juste. C'est la doctrine traditionnelle. Facilement il arrive alors à l'homme de faire le bien pour le bien que Dieu lui donne. Ainsi donc Satan demande :

24 Job 4, 7. Il faut corriger la faute d'impression : 5, 7 (p. 219).

25 Recension première : chap. 1; 42, 11-17; recension postérieure : 1, 1-2, 13...; 42, 7-10. Voir A. Alt, dans *Z.A.W.*, 1937, p. 265-268. De même Dhorme, Sellin, la *Bible de Jérusalem*, Hölscher, Lods.

Job est-il pieux pour Dieu lui-même ou pour son propre bien à lui ? Voilà l'alternative que l'épreuve doit dirimer.

La double épreuve que Job subit avec succès semble prouver ce qui était mis en doute : Job accepte sur lui-même le droit absolu de Dieu, soit à donner, soit à prendre.

Le Job du prologue représente donc l'antithèse de la doctrine d'Ézéchiel au sujet de la rétribution en ce sens que cette doctrine n'a pas réussi à éviter les malentendus inhérents au principe, à savoir le sens païen du *do ut des* suggéré par la question de Satan, ou l'attribution d'une position de droit contre Dieu lui-même (suggéré par la réponse de Job 1, 21 *b*, et 2, 10 *c*).

Reste à savoir si l'établissement de cette antithèse exprimée d'une façon si nette et si concrète a exigé un laps de temps assez long. Le Job du prologue a triomphé du Job du poème, lequel ne cesse de discourir en partant d'une position de droit qu'il s'arroge contre Dieu : il exige l'application de la doctrine d'Ézéchiel, tandis que l'autre Job a dépassé ce stade. On peut maintenant se demander si la thèse (Ézéchiel) précède toujours son « antithèse ». Le premier logique n'est pas toujours le premier chronologique. Et il est recommandable de laisser ouverte la question de la date de composition de l'un par rapport à l'autre.

Quelle était alors l'intention de l'auteur en juxtaposant les deux Job, celui du prologue à celui du dialogue qui fait le procès à Dieu n'étant pas du tout enclin à se soumettre au bon vouloir divin ? A-t-il voulu opposer au Job parfait de la Tradition un Job réel, au saint un Job humainement vrai [26] ? Ou bien entendait-il juxtaposer et même opposer les aspects contraires de son personnage et les interprétations contraires de son « cas » ? Et pourquoi ne pas admettre, tout en reconnaissant le problème posé par la critique littéraire, que Job a d'abord subi l'épreuve avec succès pour faiblir à la longue sous les coups de cette épreuve ? Il semble que l'auteur lui-même donne une indication en ce sens en notant expressément 3, 1 : « après cela... » et

[26] Conformément à « l'hagiographie de l'A.T. qui a un sens profond de la nature humaine et n'a pas hésité à montrer les côtés faibles des serviteurs de Dieu, ses élus, ses confidents, dans leurs moments de faiblesse, de leur folie et même de leur révolte contre Dieu » (Gen. 12, 10 ss. : Abraham; Num. 11, 11-15 : Moïse; Jer. 15, 10, 15-18; 20, 7-17).

en mettant dans la bouche de Job des allusions comme celle de 6, 11-12 : « Quelle est ma force, pour que j'attende, et quelle est ma fin, pour que je patiente ? Ma force est-elle la force des pierres, ma chair est-elle d'airain ? »

Il nous semble que cette conception du problème théologique de Job contient des indications précieuses pour épargner à ce livre le traitement de dissection de la critique moderne qui, s'il est appliqué avec une rigueur logique, devient absurde (voir Torczyner). Certes, le problème critique reste entier pour notre logique occidentale. Mais l'esprit sémite défie et notre logique et nos conceptions littéraires. Avons-nous le droit de soumettre les œuvres littéraires d'un monde tellement différent du nôtre au traitement du lit de Procuste de notre conception d'un chef-d'œuvre de littérature [27] ?

## V. — FÊTES RELIGIEUSES EN ISRAËL.

Une étude de H. J. Kraus [28] attire l'attention sur les fêtes religieuses d'Israël qui avaient été un des points d'appui de la théorie critique du système wellhausénien pour le Pentateuque.

L'on sait que Wellhausen avait distingué trois stades de l'évolution religieuse d'Israël. Ces trois stades ont trouvé leur expression, d'après lui, dans les intitutions religieuses, représentées par les trois calendriers liturgiques de JE, D et P. La fête des Tabernacles se trouve en Ex. 23, 16, et 34, 22 (JE), en Deut. 16, 13-15 (D) et dans Lev. 23, 34-36; Num. 29, 12-38 (P). La fête de JE est une fête d'origine cananéenne à caractère naturiste. La fête de D est rattachée à un événement historique : l'Exode et le séjour au désert, tandis que d'après P elle se rattache à la fête du Nouvel An (1 Tischri), au jour de l'Expiation (10 Tischri) et à la fête des Tentes (15-22 Tischri). La question se pose dès lors : cette explication historique a-t-elle été trouvée plus tard pour faire oublier l'origine naturiste de la fête cananéenne ? ou bien correspond-elle à la réalité ?

[27] Une remarque concernant la traduction. L'auteur a voulu serrer de près le texte original (p. 360). Mais cet essai très louable entraîne la création d'un vocabulaire nouveau, ce qui rend la lecture difficile pour qui l'allemand n'est pas la langue maternelle.

[28] H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Lauhüttenfestes* (Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 19), München, Chr. Kaiser Verlag, 1954, 132 pages, prix : 8.25 DM. (cartonné).

H. J. Kraus se libère du schéma de Wellhausen sur l'évolution religieuse et entreprend une étude indépendante sur les sources.

L'auteur étudie d'abord Lev. 23, 42-43. Sans nier la possibilité d'une dépendance cananéenne [29], il conclut son étude, d'après la méthode de la « Formgeschichte », qu'il y a eu, lors du séjour au désert, une fête des Tentes. L'existence de cette fête serait prouvée par les prescriptions de Num. 2 ss., sur la disposition du camp autour de la Tente de Réunion. Que si l'on dit : la source en question se trouve en P, le fait se trouve confirmé par Ex. 33, 7-11 qui est de J. En conséquence Lev. 23, 39-44, cache une fête des Tentes célébrée au désert, premier état de la fête postérieure des Tabernacles.

Vient ensuite Deut. 31, 9-13. Il y est prescrit la lecture de la Loi qui doit se faire tous les sept ans en liaison avec la fête des Tentes. Il s'agit du renouvellement de l'Alliance, fêtée d'abord à Sichem au temps des Jiges. David inaugure une nouvelle tradition. Il transporte à Jérusalem avec l'arche le sanctuaire central de l'amphictyonie israélite. Le temple d'État est créé et une nouvelle situation cultuelle s'en suit. Rappeler les déplacements au désert n'a plus de sens. Et le renouvellement de l'Alliance sinaïtique attire l'alliance davidique, par laquelle Yahweh s'est choisi une demeure à Jérusalem et le roi David pour commander son peuple. Avec le temps, ce double choix prend le pas sur l'alliance sinaïtique dans la fête du renouvellement (prophétie de Nathan, Pss. 2, 89 et 132). Ce n'est qu'à certaines époques de réforme, comme celle de Josias, que le renouvellement de l'alliance du Sinaï regagne en importance dans la fête cultuelle.

Enfin l'auteur examine les textes concernant les fêtes de l'Expiation et du Nouvel An.

La fête de l'Expiation (Lév. 23, et Num. 29), dit-il, se rattache à celle des Tentes. Il en va de même de la fête du Nouvel An à laquelle S. Mowinckel avait donné le sens d'une fête de l'intronisation de Yahweh. H. J. Kraus, se référant à son ouvrage : *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament* [30], récuse cette interprétation, mais accepte qu'il y a eu, avant l'exil, une fête de la royauté de Yahweh, unie à la

[29] Il donne deux exemples de cet emprunt : Jud. 9, 27, et 21, 19 ss.
[30] Voir *R.U.O.*, 23 (1953), p. 226*-230*.

fête des Tabernacles, qui devint, après l'exil, la fête du Nouvel An, célébrée le 1. Tischri.

Dans un chapitre final, H. J. Kraus étudie d'abord les rapports entre le culte et la prophétie. La fête des Tabernacles, constate-t-il, a vivement impressionné les Prophètes, puisqu'elle se trouve rappelée par leur évocation du passé idéal au désert (Osée, Amos, Jérémie, Isaïe, Ézéchiel), tandis qu'ils ont prêté peu d'attention au renouvellement de l'alliance du Sinaï qui ne se célébrait que tous les sept ans en union avec la fête annuelle des Tabernacles : ils n'ont vu que l'élection divine de Sion et l'alliance davidique.

Ensuite il décrit le caractère propre du culte de l'Ancien Testament. Dans l'ancien Orient, le culte était constitué par trois éléments : il était un renouvellement, un mythe et un drame. En Israël l'élément central, à savoir le mythe, faisait défaut. Le centre du culte israélite est, en effet, la représentation dramatique de l'histoire du salut, les interventions de Dieu en faveur de son peuple. Le culte était donc le renouvellement des événements qui ont marqué cette histoire et la rénovation de la communauté dans l'esprit de l'Alliance.

On ne peut refuser sa sympathie à cette étude claire et nette. Elle témoigne aussi d'un grand respect de la tradition. Peut-être pèche-t-elle par un excès de confiance, car la démonstration n'est pas et ne peut être apodictique quand il s'agit de traditions sur le sens de fêtes célébrées dans un passé tellement lointain.

Albert Strobel, o.m.i.

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

TH. BOMAN. — *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 2e éd. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1954. 186 p. Prix : DM. 9.80.

Le savant norvégien présente une réimpression de son ouvrage paru en 1952 : preuve de l'intérêt qu'il a suscité. L'auteur n'a pas cru devoir changer le texte bien qu'il reconnaisse les limites d'un ouvrage de cette envergure.

Th. Boman entreprend de faire la comparaison entre le mode de penser des Hébreux, tel qu'il s'exprime dans l'A.T., et le mode de penser des Grecs, en particulier chez Platon, car à cette époque la pensée grecque est homogène, alors que depuis le temps d'Alexandre le Grand la culture européenne est un mélange et une synthèse des deux pensées.

La première partie étudie l'être et le non-être, ainsi que les universaux. Il arrive à la conclusion : la pensée hébraïque est dynamique, la pensée grecque est statique. Ce que l'auteur entend par ces deux notions, il le précise sur la page 18.

La deuxième partie traite de l'esthétique. Les Hébreux, surtout auditifs, notent ce qui impressionne dans les choses, tandis que les Grecs, surtout visuels, décrivent l'apparence objective des objets. C'est pourquoi l'A.T. ne décrit pas l'apparence de la tente et du temple, mais leur construction : malgré de nombreuses pages descriptives nous pouvons difficilement nous en faire une image ! Cela explique encore l'imagerie si riche du *Cantique des Cantiques*. Le nez, le cou, la poitrine de l'épouse sont comparés à une tour. L'Hébreu ne voit pas l'apparence extérieure de la comparaison, il entend la signification de forteresse, de défense : l'épouse est invincible, inabordable, fière, vierge. C'est ainsi qu'il faut entendre les autres images. C'est pourquoi aussi l'A.T. décrit jusqu'aux membres de Dieu, alors que la conception spirituelle de Dieu est certaine : il ne veut pas évoquer l'apparence, mais les attributs de Dieu : la comparaison fréquente du nez fait penser à la colère, le bras évoque la puissance (de même la main, surtout la droite), etc.

La troisième partie traite du temps et de l'espace : la pensée hébraïque se meut dans le temps, la pensée grecque dans l'espace. L'Hébreu se rend compte du temps, non par le mouvement des astres qu'il voit, comme les Grecs, mais par la lumière qui l'aide à voir et qui chauffe : alors que nous disons que le soleil est haut ou bas, Néhémie 7, 3, dit : « Les portes de Jérusalem ne seront ouvertes que lorsque le soleil commencera à chauffer. »

La quatrième partie expose comment les choses sont conçues par les Israélites comme des instruments, tandis qu'elles sont des symboles pour les Grecs. L'Hébreu a trois termes pour désigner « la chose » : *dabar* (réalité dynamique), *keli* (ustensile), *hefas* (la somme des meilleures qualités) : des termes qui indiquent des moyens d'agir. En grec la chose est un moyen de connaissance (donc un symbole).

La cinquième partie montre comment la pensée hébraïque est psychologique et la pensée grecque logique. C'est pourquoi les Grecs recherchent la vérité objective de l'être, la clarté, l'évidence. Les Hébreux se préoccupent de connaître les lois de la vie, de l'histoire et de la morale. Le Grec rassemble les arguments de raison et démontre, l'Israélite sépare l'accessoire de l'essentiel : s'il a trouvé la pointe, toute démonstration est superflue. Quand il faut convaincre, le Grec s'attaque aux différents points de résistance, l'Israélite les contourne, de préférence par l'emploi de la parabole, dont la pointe doit être tellement impressionnante qu'elle conquiert l'assentiment (voir la parabole de Nathan et l'impression qu'elle fait sur David, ou encore les paraboles de Jésus).

Le danger d'une étude de cette ampleur et de ces contrastes est d'estomper certaines nuances qui sont communes à toute pensée humaine, et bien des études de détail seront nécessaires pour permettre une synthèse adéquate, comme d'ailleurs le reconnaît l'auteur dans la préface de cette réédition. Notre analyse du livre donnera une idée de l'utilité de cette étude pour une compréhension plus profonde de la Bible.

Albert Strobel, o.m.i.

* * *

A. Alt. — *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel.* Band I : XII, 357 p.; Band II : VIII, 476 p. München, C. H. Beck, 1953. Prix des deux volumes reliés toile : DM. 58.—

M. Albrecht Alt s'est fait un nom dans l'exégèse en publiant depuis une trentaine d'années des études nombreuses concernant l'histoire de la Palestine et des pays limitrophes.

Ces études étaient éparses dans différentes revues ou dans tel et tel mémorial. Un certain nombre de ces articles n'étant plus guère accessible, M. Alt, cédant à des instances répétées, en a réédité un choix important. Ils s'attaquent aux problèmes que pose l'histoire d'Israël : l'évolution des gouvernements qui se sont succédé dans la formation de l'État national avec leur constitution et leur politique, le développement du Droit, de la vie culturelle et religieuse de la nation, des questions de la vie économique et sociale. La méthode de l'auteur est de partir des données de l'A.T., soumises à une étude critique, pour les confronter avec les résultats des fouilles palestiniennes et les documents écrits du milieu historique.

Le premier volume rassemble les seize contributions touchant les problèmes du deuxième millénaire avant Jésus-Christ. Nous relevons l'article important : *La Conquête du Pays de Canaan,* datant de 1925, suivi d'un autre article sur le même sujet paru en 1939. L'article est caractéristique de la méthode d'Albrecht Alt. Il étudie la situation de la Palestine avant la conquête en partant des données du milieu historique. Suit la description du pays après la prise de possession d'après les données bibliques. La troisième partie est un essai de description de cette conquête.

Le deuxième volume réunit vingt-deux études touchant l'histoire d'Israël au premier millénaire avant Jésus-Christ. En tête l'article sur la « Formation de l'État d'Israël en Palestine » (1930) où l'auteur définit la nature de la monarchie israélite. Cet aperçu d'ensemble est maintenant développé par deux études, l'une sur le royaume de Dieu de David (1950), l'autre la royauté en Israël et Juda (1951).

L'auteur a ajouté des travaux inédits à cette publication. Dans le premier volume une étude sur la défense du vol dans le Décalogue. Une seconde présente des réflexions sur la royauté de Yahweh. Le second volume présente comme inédite

une étude sur la campagne de Tiglath-Pileser III en Palestine, une autre sur l'origine du Deutéronome (d'après Alt : le royaume du Nord), une troisième sur les forteresses et les lieux lévitiques en pays de Juda.

Nous avons déjà apprécié, ici-même, l'*Histoire d'Israël* de Martin Noth (*R.U.O.*, 21 [1951], p. 47* et suiv.). L'ouvrage de M. Alt est un complément de valeur pour l'étude de l'histoire biblique. Le lecteur avisé saura discerner ce qui est bien établi de ce qui est hypothèse dans les cas où les données bibliques et extrabibliques ne sont que sommaires, comme il arrive souvent. C'est d'autant plus aisé que l'auteur, avec une parfaite probité scientifique, ne manque pas de le signaler quand il quitte le terrain de l'histoire certaine pour une reconstitution probable à ses yeux.

Signalons enfin le plaisir qu'on peut éprouver à lire l'histoire biblique avec les yeux critiques de l'historien moderne, car nous savons que les auteurs de l'A.T. n'avaient pas toujours, surtout en histoire, « usé des formes et des manières de dire dont nous usons aujourd'hui... L'exégète ne peut pas déterminer *a priori* ce qu'elles furent; il ne le peut que par une étude attentive des littératures anciennes de l'Orient » *(Divino Afflante)*. Les études de M. Alt contribuent largement à l'intelligence de l'histoire biblique.

Albert STROBEL, o.m.i.

* * *

*Ancient Christian Writers.* The Works of the Fathers in Translation Edited by Johannes QUASTEN, S.T.D. and Joseph C. PLUMPE, Ph.D. The Newman Press, Westminster, Maryland; Longmans, Green and Co., London.

Les volumes qui nous furent remis pour recension sont les suivants : ST. AUGUSTINE, *Sermons for Christmas and Epiphany*, Translated and Annotated by Thomas Comerford Lawler, No. 15, 1952, 249 p.; ST. IRENAEUS, *Proof of the Apostolic Preaching*, Translated and Annotated by Joseph P. Smith, S.J., No. 16, 1952, viii-233 p.; ST. GREGORY OF NYSSA, *The Lord's Prayer. The Beatitudes*, Translated and Annotated by Hilda C. Graef, No. 18, 1954, 210 p.; ORIGEN, *Prayer. Exhortation to Martyrdom*, Translated and Annotated by John J. O'Meara, No. 19, 1954, vii-253 p.; RUFINUS, *A Commentary on the Apostles' Creed*, Translated and Annotated by J. N. D. Kelly, No. 20, 1955, 166 p.

Comme on peut aisément s'en rendre compte par les œuvres ci-haut mentionnées, cette collection continue à s'enrichir de volumes de grande valeur tant pour les patrologues que pour les gens cultivés qui s'intéressent à la connaissance des Pères. Nos années d'après-guerre seront jugées par l'histoire comme des années de retour aux Pères de l'Église, retour déjà commencé auparavant, mais qui se poursuit de façon constante et bienfaisante. L'Église actuelle prend ses racines dans la tradition primitive, la pensée théologique doit s'en inspirer pour ne pas forfaire à sa tâche, même la vie pastorale et liturgique y trouve un enrichissement incalculable. Il nous vient naturellement à l'esprit les récents changements dans la liturgie de la Semaine sainte, changements qui dépendent grandement de textes anciens tels que la *Peregrinatio Egeriæ*.

Livrer au public une traduction anglaise des écrits patristiques est une œuvre louable. Ces écrits si riches de doctrine et de vie chrétiennes, mis à la portée d'un public plus vaste, sont de nature à développer le goût des origines chrétiennes et à faciliter leur étude. Nous avions déploré au début que deux collections assez semblables fussent mises en vente par des savants du même pays et même de la même université. Il nous semblait que cela diminuerait nos forces alors que, la

tâche à accomplir étant si considérable, il serait pourtant si important de les unir. Nous nous consolons toutefois à la pensée que cela pourra servir de stimulant, le travail étant de part et d'autre conduit avec un soin plus grand à cause de l'émulation naturelle qui l'entretient. Nous nous consolons aussi plus aisément quand nous constatons que des textes différents sont offerts en traduction.

La collection qui nous occupe pour l'instant est d'une excellente tenue. Les introductions, les notes explicatives et les index sont d'une sobriété de bon aloi, d'une louable exactitude et d'une utilité qui n'échappe à personne. Nous recommandons donc la collection des *Ancient Christian Writers*. Nous la signalons à l'attention des maîtres et des étudiants en patrologie ou en théologie ancienne au sens large. Cela va de soi, car elle le mérite. Mais nous tenons aussi à la recommander auprès des pasteurs d'âmes qui pourront trouver dans la lecture de certains textes patristiques une inspiration inépuisable pour leur apostolat. Même les laïcs mieux avertis trouveront grand profit à fréquenter ces écrits si riches en eux-mêmes et si heureusement mis à leur portée par des historiens à la fois compétents et diligents. C'est notre vœu le plus ardent que la collection dirigée par les professeurs Quasten et Plumpe se poursuive au même rythme et avec le même soin.

J.-R. Laurin, o.m.i.

* * *

Dom Pierre Salmon, o.s.b. — *Étude sur les Insignes du Pontife dans le rite romain. Histoire et liturgie.* Rome, Officium Libri Catholici, [1955]. 103 p.

Il est heureux de constater que les études sur l'histoire de la liturgie se multiplient de jour en jour. Domaine jusqu'ici trop oublié par la critique sérieuse.

Dans le cas qui nous occupe, il ne s'agit que d'une monographie. C'est souvent ce genre de travail qui sert le mieux l'avancement de la science historique. L'auteur — abbé de Saint-Jérôme in Urbe — déclare son intention en ces termes : « Les pages qui suivent n'ont nullement la prétention de présenter une histoire complète et détaillée, avec une documentation exhaustive à l'appui, de tous les *pontificalia*; elles visent seulement à donner une idée générale d'une évolution assez compliquée, en partant de données positives et de textes authentiques. Elles paraîtront peut-être trop érudites à certains, pas assez à d'autres : on a cherché à ne donner que l'essentiel, pour ne pas trop alourdir le récit » (p. 16-17).

Certes, l'essentiel y est bien présenté, sobrement, clairement et, pour autant que nous puissions en juger, avec exactitude. Il s'y trouve une abondance de détails que seuls les spécialistes les mieux informés peuvent vérifier et apprécier. Pour notre part, nous avons lu cette étude avec grand intérêt et profit. Nous savons aussi les difficultés que rencontre un auteur quand il tente d'écrire l'histoire d'une institution, d'un rite ou, comme c'est le cas, des insignes du Pontife. Ecrire cent pages d'une aussi bonne venue suppose un travail attentif et persévérant.

Quant aux pronostics d'avenir et aux projets de réforme, l'auteur se garde heureusement d'en faire. Ce qui semble certain toutefois, c'est que de telles études, en permettant de distinguer l'essentiel de l'accessoire, mettent en lumière la vraie tradition catholique que les transformations nécessaires doivent toujours respecter et parfois même restaurer.

J.-R. Laurin, o.m.i.

* * *

EUSÈBE-M. MÉNARD, o.f.m. — *Les Vocations tardives (vocations de jeunes gens et d'adultes) et le Séminaire des Saints-Apôtres.* Ouvrage orné de douze dessins et de douze photographies hors-texte. Avec lettre-préface de Son Em. le cardinal P.-E. LÉGER, archevêque de Montréal. Montréal, Éd. Apostolicum, 1955. 435 p.

Même aux meilleures époques de son histoire, l'Église a manqué de recrues dans les rangs de son clergé. Les tâches du ministère apostolique sont si nombreuses et si lourdes que les ministres sacrés n'arrivent pas à répondre à toutes les exigences. Il y eut toutefois des périodes où une telle pénurie prit une tournure tragique, comme ce fut le cas à la suite de la peste noire au XIV^e^ siècle, ou après la Révolution française au début du XIX^e^. Il fallut alors scruter le problème de plus près, en vue d'une solution adéquate et rapide.

Mieux fortunée, l'Église d'aujourd'hui manque quand même de prêtres. L'accroissement incessant de la population, le développement rapide des civilisations primitives, l'ampleur des problèmes que posent les idéologies modernes, l'affaiblissement des valeurs chrétiennes dans la famille et la société font que le recrutement sacerdotal n'apporte pas, à notre époque, l'abondance nécessaire de vocations.

Le souverain pontife et les évêques de différents pays ont donc favorisé de toute leur autorité le recrutement des jeunes lévites. Mais cela n'est pas encore suffisant. Dans le champ des vocations tardives, une moisson plus abondante pourrait être cueillie. Déjà, dans diverses régions, ont surgi des initiatives qu'il faut s'empresser de louer. Le Canada, grâce à Dieu, a les siennes qui lui font honneur et qui produisent déjà des résultats inespérés. Pour ne citer qu'un exemple : le Séminaire des Saints-Apôtres, dont le supérieur-fondateur est l'auteur de l'ouvrage que nous recensons, compte présentement quelque deux cent cinquante étudiants, tandis qu'un autre séminaire du même genre se construit à Montréal-Est.

L'ouvrage du père Ménard témoigne de la valeur et de l'à-propos de ses initiatives. On y trouve une mine de renseignements sur l'histoire des vocations tardives et sur la pastorale du recrutement et de la formation en ce domaine. C'est un ouvrage très profitable, surtout parce qu'il est convaincant. Tous les prêtres devraient le connaître, car il arrive, semble-t-il, à point nommé dans l'évolution de notre recrutement sacerdotal. De plus en plus, l'on trouvera de grands jeunes gens des cours scientifiques, des écoles supérieures, des emplois civils ou militaires, qui n'attendront que des circonstances favorables pour réaliser leur secret désir du sacerdoce.

L'ouvrage se présente comme le commentaire de la lettre pastorale des évêques de la province ecclésiastique de Montréal, datée du 2 avril 1953. Ce document, d'une importance qui n'avait alors échappé à personne, reçoit maintenant un plus vaste rayonnement grâce à un commentaire aussi soigné et aussi apostolique.

Les vocations tardives apportent donc à l'Église un renfort des plus précieux. Mais pour qu'elles ne soient pas considérées comme des cas d'exception ou des vocations de second ordre, il importe hautement de leur accorder une formation solide et bien adaptée. Il faut des prêtres nombreux, mais il faut aussi qu'ils soient excellents. L'histoire de l'Église témoigne encore qu'à certaines époques, dans l'Allemagne du XV^e^ siècle par exemple, il eut mieux valu qu'elle en eût moins. L'auteur doit donc être félicité de ne s'être pas limité aux problèmes d'histoire et de recrutement, mais d'avoir aussi traité de la formation des vocations tardives.

Il existe en effet des données pastorales que l'éducateur doit particulièrement surveiller quand il s'agit de ce genre de vocations. Si elles sont bien formées, elles présenteront dans l'ensemble une solidité remarquable. D'ailleurs l'âge, l'expérience de la vie, l'initiative du travail sont des éléments importants de maturation. Aux

yeux de l'Église, l'âge et la vertu ont toujours été des facteurs irremplaçables. Déjà en 385, le pape Sirice, dans une lettre à l'évêque Himère de Tarragone, distingue ceux qui se vouent au service de l'Église dès leur enfance et ceux qui le font à un âge plus avancé. Il établit alors que, pour les premiers, trente ans est l'âge requis pour le diaconat et trente-cinq ans pour la prêtrise. Mais, ajoute-t-il, même si la conversion se produit tardivement, les interstices devront être respectés afin d'éprouver la vertu des candidats (*M.L.*, 13, 1142-1143).

Les temps changent et pourtant les exigences essentielles restent sans cesse les mêmes. L'Église s'intéresse à tous les ouvriers apostoliques, de la première ou de la sixième heure. Elle se préoccupe également de la formation de ses lévites dans toutes les vertus de leur état. L'ouvrage du père Ménard entre dans cette longue et méritante tradition d'écrits qui contribuent à donner à l'Église des ouvriers plus nombreux et mieux formés.

J.-R. Laurin, o.m.i.

* * *

*Questioni attuali di Diritto canonico.* Romæ, Apud Ædes Universitatis Gregorianæ, 1955. 23 cm., VIII-496 p. (Analecta Gregoriana, Vol. LXIX, Series Facultatis Juris Canonici, Sectio A, n° 4.)

Ce volume, publié dans la série *Analecta Gregoriana,* renferme les rapports présentés dans la section de droit canonique lors du Congrès international tenu à Rome, en octobre 1953, à l'occasion du quatrième centenaire de l'Université pontificale Grégorienne.

On y trouve des travaux préparés par vingt et un canonistes de renom sur les questions suivantes : 1. la personnalité morale et juridique; 2. les biens donnés à des « causes pies »; 3. la nature du contrat matrimonial; 4. la relation qui existe entre le pouvoir judiciaire et le pouvoir administratif dans l'Église.

Plusieurs dissertations méritent une mention spéciale :

G. Michiels, o.f.m.cap., sur la personnalité morale d'après la teneur même du Code de droit canonique. En latin.

R. Bidagor, s.j., les diverses formes de « causes pies » dans l'organisation actuelle de l'Église. En latin.

A. Ledwolorz, o.f.m., la possession des biens confiés à des associations approuvées mais non érigées en personne morale. En latin.

D. Staffa, la condition dont dépend le contrat matrimonial. En latin.

N. Moersdorf, les relations entre le pouvoir administratif et judiciaire dans le droit canonique. En latin.

S. Goyeneche, c.m.f., la distinction entre les choses judiciaires et administratives dans le droit canonique. En latin.

Ch. Lefebvre, l'exercice du pouvoir judiciaire par des organes administratifs. En latin.

C. Bernardini, l'exercice du pouvoir administratif dans la sphère des tribunaux. En latin.

A. Arza, s.j., les peines à infliger par la voie administrative. En latin.

La seule énumération de ces études, sans compter les autres qui sont aussi pleines d'intérêt et d'utilité, démontre la haute valeur de ces travaux publiés en diverses langues, selon les auteurs.

G. Lesage, o.m.i.

* * *

JACQUES CROTEAU, o.m.i. — *Les Fondements thomistes du Personnalisme de Maritain.* Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1955. 24,5 cm., 262 p.

Dans ce volume, le quarante-huitième de la collection « Publications sériées de l'Université », le père Croteau, professeur à la Faculté de Philosophie, démontre que, selon les principes thomistes, on ne doit pas opposer individu à personne, comme si un avait raison de partie et l'autre celle de tout. Par ailleurs, le rejet de cette conception, à laquelle Maritain semble attacher de l'importance, n'entraîne pas le rejet de son personnalisme, dont le vrai fondement n'est pas la supposée antinomie entre « individu-partie » et « personne-tout » mais bien la spiritualité qui assure à la personne sa transcendance.

Il semble à l'auteur qu'il soit inutile de faire appel à la notion de totalité comme découlant de la subsistance et d'opposer individu à personne comme partie à tout dans la société. On doit plutôt distinguer clairement entre l'individuation, le principe d'individuation et l'individualité, et se rappeler que l'individualité n'est pas nécessairement la matérialité. Après tout, la personnalité est l'individualité d'une nature rationnelle. La raison d'individu n'a rien qui évoque l'idée de partie, puisque l'individu, qui n'est pas la même chose que la nature individuée, est un tout. Bien que les aspects formels d'individualité et de personnalité diffèrent, il ne s'en suit pas qu'ils s'opposent comme la raison de partie à celle de tout. Qui dit distinction ne dit pas nécessairement opposition. Se basant sur l'enseignement de saint Thomas, l'auteur n'a pas de difficulté à montrer que l'individualité n'implique pas d'elle-même l'aspect de partie, mais une unité d'être selon un mode d'existence qui convient aux singuliers.

Tout en critiquant l'idée d'opposition, que prône Maritain, l'auteur ne rejoint pas pour cela le camp de ceux qui attaquent ouvertement ou sournoisement le personnalisme et la doctrine sociale de Maritain. Au contraire, il indique que ce personnalisme peut facilement se dissocier du concept d'individu-partie, et que, en outre, la transcendance de la personne peut s'accorder avec une doctrine sur la primauté du bien commun. En faisant ressortir la polyvalence du bien commun, l'auteur compare la personne au bien commun de l'univers, de la société politique et de la société des justes appelés à la contemplation et à l'amour de Dieu; ainsi, il explique comment la personne est supérieure, selon son bien privé spirituel, au bien commun temporel et politique, et comment, à titre de personne, l'homme se subordonne le bien commun temporel en s'ordonnant à Dieu, tandis que, sous un autre aspect, il s'ordonne au bien commun temporel sans pourtant abdiquer sa dignité de personne.

Nous n'avons relevé que quelques-unes des idées développées dans ce lumineux et magistral ouvrage, qui se distingue par sa clarté, sa précision et sa sérénité, et qui prouve qu'on peut différer d'opinion sans devenir injurieux. En dissipant certaines équivoques et en exposant les bases véritables du personnalisme de Maritain, l'auteur fortifie la position de la personne humaine vis-à-vis du libéralisme et du totalitarisme. Sa thèse solide et profonde, qui évite les excès de deux groupes antagonistes, contribuera à faire mieux comprendre la transcendance de la personne avec ses droits et ses responsabilités. Le père Croteau mérite remerciements et félicitations pour le lustre que son important travail donne à la Faculté où il enseigne.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *Pour une théologie thomiste de la pauvreté*

---

La pauvreté obsède les penseurs contemporains. Ils la ressentent comme une offense à la dignité de l'homme et, en même temps, la révèrent en celui qui en porte l'humiliation, comme une grandeur spirituelle, peut-être sacrée. Aversion et attrait respectueux : elle inspire l'une et l'autre, et une réflexion s'accuserait de malhonnêteté si elle se soustrayait à cette double sollicitation. Scabreux pour une philosophie heureuse, l'*Aufklärung* par exemple, un tel intérêt, grâce à son ambiguïté, se trouve, au contraire, accordé à des préoccupations philosophiques attentives aux conflits latents en toute situation et en tout projet humains. La littérature aussi, et jusqu'aux arts plastiques, redécouvrent la pauvreté — non sans quelque influence de la mode. Elle n'est plus un échec définitif, ni une condition irrémédiable. On pressent en elle une puissance secrète qu'on essaie de dégager et dont on espère une renaissance de l'homme et un accomplissement. Dominant cette agitation d'idées plus ou moins féconde, la *praxis* marxiste surtout entend bien transmuer la pauvreté, par la vertu de la révolution sociale méthodique, en instrument de sa propre abolition. Ce sont là des faits, parmi les faits majeurs de notre temps. Ils s'expliquent sans peine : par le scandale toujours plus saisissant d'un monde où le prodigieux accroissement des techniques multiplie les richesses, sans parvenir à enrayer la misère de masses innombrables. Ou, si l'on veut, par le scandale d'une civilisation qui n'a pas su, ou n'a pas voulu, se donner une éthique proportionnée à ses progrès matériels.

Le chrétien, non plus, ne demeure pas insensible à ce scandale. Comment le serait-il à moins d'une indignité flagrante ? L'exemple du Christ et son enseignement perpétué dans l'Église lui rendent la pauvreté familière. Mais aussi, sous l'influence des textes bibliques qui accordent aux pauvres une attention de choix, il peut incliner à confondre plus ou moins l'Évangile avec un programme de réforme sociale.

Cependant l'Évangile n'est pas cela, même si nous ne pouvons le recevoir avec sincérité tout en demeurant inactifs devant les injustices des communautés humaines. Il est d'autant plus bienfaisant pour l'ordre social qu'il transcende le sociologique. Entre lui et la masse des pauvres à réhabiliter, il faut poser, pourrions-nous dire, la médiation du cœur de l'homme qu'il aura transformé. C'est d'être vécu dans ce milieu intérieur, où la parole divine atteint jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit, qu'il obtiendra de passer au milieu extérieur des sociétés, de lui être immanent comme un levain actif, sans préjudice de sa transcendance. Car enfin, si le Nouveau Testament accorde aux pauvres une place privilégiée, il ne le fait pas à une classe sociale, mais à des âmes qui, reconnaissant Dieu pour leur seul Seigneur, lui remettent tout leur être. Il enseigne une pauvreté qui permette le commerce d'une liberté créée avec l'Amour subsistant. Si on cherche en lui l'aliénation prolétarienne du marxisme, on cherche ce qui ne s'y trouve pas.

Nous pouvons donc affirmer que, parmi les problèmes dont les temps actuels lui imposent l'étude comme avec violence, la théologie doit aborder celui de la pauvreté avec une juste prédilection. Les études bibliques, plus nombreuses depuis quelques années [1], sont ici fondamentales. Mais nous avons cru qu'un essai doctrinal sur la pensée de saint Thomas ne manquerait pas d'utilité. Il est décevant de constater, par exemple, que le *Dictionnaire de Théologie catholique*, au mot *pauvreté*, renvoie à *vœux de religion*. Non moindre déception dans l'école thomiste. Le répertoire de Mandonnet et Destrez, la *Thomistic Bibliography* de V. J. Bourke [2], qui veut lui faire suite pour les années 1920-1940, le *Bulletin thomiste*, ne fournissent aucune indication spécifique. Singulier destin pour un penseur membre d'un ordre mendiant à ses origines et défenseur des mendiants au début et à la fin de sa

[1] Je ne puis présenter de bibliographie à ce sujet; ce n'est pas mon affaire. Une simple note donc. On sait l'importance prise par l'ouvrage de H. Grætz, *Kritischer Commentar zu den Psalmen*, Breslau, 1882-1883; par celui de I. Lœb, *La Littérature des Pauvres dans la Bible*, Paris, 1892; enfin par celui de A. Causse, *Les « Pauvres » d'Israël*, Paris, 1922. Il faut signaler du côté catholique, parmi les études récentes, les ouvrages de G. Feuillet, *La Béatitude de la pauvreté*, dans *Vie spirituelle*, 73 (1945), p. 511-527; J. van der Plœg, *Les « Pauvres » d'Israël et leur piété*, dans *Oudtestamentische Studiën*, 7 (1950), p. 236-270; un important chapitre (p. 375-404) dans R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, Paris, 1951; A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*, Paris, 1953 (essai bibliographique, p. 156-159); enfin J. Dupont, *Les Béatitudes*, Bruges et Louvain, 1954.

[2] Ed. *The Modern Schoolman*, St. Louis, 1945.

carrière. Sans doute les ouvrages de spiritualité ne manquent pas. Mais, outre qu'ils traitent souvent de la pauvreté des religieux, ils relèvent du genre parénétique, ce qui ne convient pas à notre dessein [3].

Nous ne prétendons aucunement avoir comblé cette grave lacune. Pour cela, il aurait fallu, entre autres travaux, étudier de près les sources de saint Thomas, le comparer à ses devanciers et à ses contemporains. Notre ambition s'est bornée à relever son enseignement sur la première béatitude et à le placer sous la lumière d'autres enseignements plus généraux et, surtout, de leur concert : la création, la Providence, la composition de l'être humain, la liberté spirituelle. Sans nous cacher les proportions présomptueuses de l'entreprise ni les limites de nos ressources, nous espérons n'avoir pas fait œuvre tout à fait inutile.

Les quelques pages qui vont suivre, sur la notion de pauvreté et les relations de la première béatitude au don de crainte, amorcent cette étude. Nous leur joignons un appendice sur la pauvreté des religieux. Ce point ne nous intéresse pas directement, comme nous le dirons bientôt, et c'est pour mieux marquer la spécificité de deux problèmes que nous avons songé à cet appendice.

## I. — LA NOTION DE PAUVRETÉ.

Qu'est-ce que la pauvreté ? De quelle pauvreté entendons-nous parler ? Ce sont, de toute évidence, les premières questions à envisager. Les omettre, leur supposer précipitamment une solution acquise, ne servirait qu'à entretenir la confusion. Le même vocable, en effet, a cours dans l'ordre économique et dans l'ordre moral; au surplus, il ne jouit dans le premier que d'une précision très relative, bien proche de n'en être plus une et, dans le second, admet plusieurs acceptions, toutes parentes les unes des autres, mais chacune retenant son trait individuel.

Pauvreté s'oppose spontanément à richesse. Mais on doit remarquer qu'on peut n'être ni riche ni pauvre : vivre dans l'aisance. Cette

[3] Il faut faire exception de l'ouvrage de P. Régamey, *La Pauvreté, introduction nécessaire à la vie chrétienne*, Paris, 1941. Le livre n'est pas un livre *dévot* et il emprunte beaucoup à saint Thomas; on ne saurait cependant le considérer comme un exposé de la doctrine thomiste. R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, traite de la pauvreté à l'occasion; encore sur ce point est-il intéressant surtout pour ses notations bibliques. Il va sans dire que *La Pauvreté, vertu fontale de la piété franciscaine*, Paris, 1943, du père V.-M. Breton, malgré son intérêt intrinsèque, ne pouvait guère servir mon propos.

aisance comporte, sans doute, un état de fortune modeste, et cependant elle reste une situation heureuse. Elle ne connaît pas la gêne, non seulement en ce qui constitue les nécessités du vivre, mais encore ses commodités. Le pauvre se trouve dans la gêne. D'abord il manque évidemment des commodités; pour le nécessaire, s'il l'a, c'est à peine : il y faut des soins particuliers et ces soins mêmes, à l'occasion, s'avèrent insuffisants à le procurer. La privation du nécessaire, lorsqu'elle cause non plus la simple gêne, mais la peine, devient misère, indigence, dénûment. Ce réseau de déterminations demeure bien lâche. La quasi-infinité des conditions, climats, ressources naturelles, coutumes sociales, où se meuvent les vies humaines, ne permet pas de marquer une limite définie et unique en deçà de laquelle tout homme serait à estimer pauvre, tandis qu'au-delà il atteindrait à l'aisance. Cela échappe d'autant à nos possibilités qu'une formule aussi vague que *nécessités* ne comprend pas seulement l'indispensable à la subsistance, le reste constituant les *commodités* : donner à leurs enfants une instruction convenable entre parmi les nécessités auxquelles des parents doivent faire face. Imprécision inéluctable donc et qu'il importe peu à notre sujet d'atténuer. Dans le christianisme, la pauvreté ne se confond pas avec une mesure matérielle invariable des possessions, encore moins avec des calculs statistiques. Être pauvre, pour le chrétien, signifie se ranger parmi ceux qu'on juge raisonnablement tels dans les circonstances particulières où il vit.

Un moraliste peut déjà s'intéresser à cette pauvreté matérielle. Il le doit même. Parmi les faits d'expérience les plus universels, se rencontre le conditionnement de la vie honnête par la possession de biens plus ou moins considérables. Inutile de rappeler la consignation qu'en a faite saint Thomas après Aristote. Malgré sa relation spirituelle, un tel conditionnement ne concerne pas notre propos. Car il comporte une inclination subie par la volonté, en bien ou en mal et, par conséquent, ne tombe pas directement sous la prise d'un acte volontaire. Or le Nouveau Testament, et cela apparaît avant même toute exégèse explicite, présente la pauvreté comme un bien à poursuivre : elle devient objet de vouloirs. Cela relève d'une autre considération qui, au lieu d'analyser une donnée empirique, expose, en tenant compte de celle-ci, les règles d'une conduite à tenir. Encore n'est-ce

pas de la compétence de tout moraliste. Les intentions qu'on peut nourrir en menant une vie pauvre sont multiples. Rien n'assure *a priori* qu'elles correspondent à celles du Christ. Seul le théologien se voit habilité à dégager l'authentique sens chrétien de la pauvreté.

A la pénurie de biens extérieurs, dès lors qu'on l'embrasse volontairement, correspond une disposition d'âme apparentée aux vertus [4] et qui, à son tour, s'appellera pauvreté. Ainsi parlera-t-on de pauvreté matérielle et de pauvreté intérieure. Ce sont ces deux éléments, objectif et subjectif, que coordonne l'expression traditionnelle de *pauvreté chrétienne* ou *évangélique*. On l'a toujours vue en *Mt.*, 16, 21, et sur le même texte on a compris qu'elle était un moyen conseillé par le Christ de parvenir à la perfection spirituelle. C'est qu'elle assure le détachement de toute possession. Et cela aussi, ce détachement, on l'appelle fréquemment pauvreté intérieure. Pour éviter toute confusion, nous dirons plutôt *esprit de pauvreté*. Un tel désistement de l'âme, en effet, n'a plus simplement raison de moyen; il participe déjà à l'excellence de la fin en ce qu'il est l'aspect négatif de l'amour de Dieu seul. A son égard, plus de choix facultatif : c'est un précepte.

Ces remarques laborieuses s'imposent d'elles-mêmes. Mais elles s'imposent à un nouveau titre quand on veut aborder la doctrine de saint Thomas. Dans son utilisation de la Bible, la *Somme de Théologie* établit deux groupes de textes : l'un ayant le *Beati pauperes spiritu* pour noyau; l'autre, le *Si vis perfectus esse*. Le premier, mis en relation avec la doctrine des dons du Saint-Esprit, regarde la béatitude; le second, les états de vie. Constatation sommaire, mais qui a son poids : *Mt.*, 5, 3, n'apparaît pas une seule fois dans la 2ª-2ᵉ, q. 179-189 [5]. On s'en étonnerait peut-être dans un traité où il est question à chaque phrase de perfection : béatitude et perfection ne s'appellent-elles pas mutuellement ? Bien plus, le Docteur Angélique s'était comme ménagé une occasion d'opérer le rapprochement : l'objection (4ᵉ) qu'il se pose à l'article 3 de la question 186, sur la nécessité de la pauvreté, justement, pour la perfection religieuse.

[4] On sait qu'en rigueur de termes, la pauvreté n'est pas, aux yeux de saint Thomas, une vertu (voir 1ª-2ᵉ, q. 69, a. 1, *sed contra*).

[5] La recension de *Lc.* n'y figure évidemment pas. Quant à la présence de « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt » (*Mt.*, 5, 8) dans la dernière *objection* de 2ª-2ᵉ, q. 180, a. 2, elle ne peut en aucun sens servir d'argument contre mon avancé, fût-ce indirectement.

> Ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiæ conferunt ad beatitudinem. [...] Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

De citations néotestamentaires, la longue réponse ne comprend que *Mt.*, 19, 21 : « Vade, vende omnia quæ habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlis »; 13, 22 : « Sollicitudo sæculi et fallacia divitiarum suffocant verbum Dei »; enfin 19, 24 : « Dives difficile intrabit in regnum cœlorum ». *Mt.*, 5, 3, ne vient pas. Cette absence revêt une signification d'autant plus remarquable que notre *ad quartum*, reprenant la distinction entre béatitude de la vie présente, soit active soit contemplative, et béatitude future, s'apparente à la 1ª-2ᵃᵉ, q. 69, a. 3 et, même, au commentaire sur *Mt.* [6]. Quant au traité des béatitudes, pour sa part, il invoque un seul des textes sur le renoncement [7]. Encore est-ce uniquement pour soutenir que le centuple promis à la vertu se reçoit déjà en cette vie terrestre. Sans doute on commettrait une lourde méprise en imaginant, à partir de ces constatations textuelles, une opposition voulue par saint Thomas entre les deux problèmes de la pauvreté. Il reste néanmoins, cet abus écarté, que la *Somme* non seulement ne confond pas les deux groupes de passages néotestamentaires, mais qu'elle ne cherche même pas à les corroborer l'un par l'autre.

On fausserait encore la pensée thomiste en tirant de là que la pauvreté du religieux ne soutient aucun rapport à la première béatitude [8], ou que celle du chrétien vivant dans le monde n'imite pas, à sa manière, la pratique du religieux [9]. Il demeure que deux problèmes se posent. L'un, qui est particulier, celui même des religions : la nécessité du renoncement à la propriété personnelle dans la vie du cloître. Une zone de considérations assez pragmatiques, si l'on veut : être libre de soucis temporels pour se donner plus parfaitement à la contemplation ou aux œuvres charitables. C'est à ce propos seul que

6 *In Mt.*, 5, 3 : Vivès, 19, 302 *a*-303 *a*.

7 1ª-2ᵃᵉ, q. 69, a. 2, ad 2ᵐ, cite *Mt.*, 19, 29 et *Mc.*, 10, 30.

8 « Cum beatitudo sit actus virutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem terrena bona contemnat » (2ª-2ᵃᵉ, q. 19, a. 12, ad 1ᵐ).

9 Le conseil de pauvreté effective oblige tout chrétien au moins « in præparatione animi » (2ª-2ᵃᵉ, q. 184, a. 7, ad 1ᵐ). Voir aussi la présentation du problème en fonction de la liberté caractéristique de la Loi nouvelle, dans 1ª-2ᵃᵉ, q. 108, a. 4, c. et ad 1ᵐ. Voir enfin *Quodlib.*, 6, a. 12, ad 2ᵐ.

saint Thomas fait observer que le manque de ressources matérielles, considéré nûment, est de soi un mal [10]. Il ne dit pas un mal moral, mais il faut aussi comprendre qu'une volonté qui s'y porterait pour lui-même ou pour un quelconque motif insuffisant, le goût de la bohême artiste, pour prendre un exemple moderne, manquerait de rectitude. L'intention d'une fin supérieure, contemplation, service du prochain, est ici seule créatrice d'une valeur de bien. Qu'il ne faille pas réduire le tout de la pauvreté chrétienne à ce problème, on s'en aperçoit sans peine. Si le religieux trouve dans son renoncement, et grâce aux institutions, un plus grand loisir spirituel, un homme du monde pauvre, et qui l'est chrétiennement, trouve, au contraire, dans son manque l'occasion de plus de soins temporels, donc de moindre loisir intérieur [11]. La confiance de l'un et de l'autre en la Providence divine n'est pas encore en cause; chacun, à sa façon particulière, la pratique. Pourtant, à ce pauvre du monde autant qu'au religieux, le Christ est venu apprendre qu'il est bienheureux. Voici naître l'autre problème qui, lui, ne connaît aucun particularisme.

Quelles profondeurs de l'âme humaine le Maître a-t-il pénétrées pour établir en vérité non pas seulement que les richesses ne sont pas le bonheur, mais que la pauvreté est béatitude [12] ? Il faut qu'il existe de notre être à la pauvreté une secrète convenance que la grâce de l'enseignement du Christ doit dévoiler, parce que nous n'avons de nous-mêmes qu'une connaissance bien obscure et faussée par nos convoitises. Si on ne se fait pas d'elle la conception dégradée d'un plaisir spirituel, la béatitude paraît trop liée à l'achèvement de l'être pour que l'interro-

10 *C. Gent.*, 3, 133, à *Paupertas igitur laudabilis.* — On verra, dans notre appendice, comment saint Thomas aborde, au cours de sa carrière, cet ordre immédiatement pratique de considérations morales.

11 Saint Thomas en fait la remarque pour réfuter la prétendue obligation où se placeraient les mendiants de gagner leur vivre par le travail manuel (voir *C. Imp.*, 2, 37, à *Item. Consilium* : Vivès, 29, 51 *b*).

12 Nous devons nous en tenir aux perspectives de saint Thomas pour qui les *pauperes spiritu* s'entendent de pauvres au sens matériel, ou d'âmes humbles, car il admet aussi cette possibilité, p. ex., $2^a$-$2^{ae}$, q. 19, a. 12. Sans rechercher une coïncidence trop naïve de cette interprétation et de l'exégèse moderne, il faut tout de même souligner qu'elles se rapprochent plus qu'on ne le supposerait *a priori*. Ce qui a échappé au Docteur Angélique, me semble-t-il, comme aux médiévaux en général, c'est la situation des pauvres de Yahvé dans la société politique et sociale. Saint Thomas pratiquait Hugues de Saint-Cher. Or il est remarquable que les *Postillæ* entendent les pauvres de *Is.*, 14, 30 et 32, des « Judæi humiles », « humiles Judæi, et oppressi », p. 37 *c*, 38 *a*; et que l'on retrouve sous la rubrique de sens mystique : « Pauperes sunt omnes, qui divitias temporales sibi subjiciunt; sed primogeniti pauperum sunt, qui eas omnino abjiciunt » (Ed. Pezzana, Venise, 1754, t. 4).

gation ne naisse pas. A un niveau plus profond que celui de l'ascèse, la pauvreté ne comporterait-elle pas une position de la créature, dans son être même de créature, devant Dieu, son Seigneur ? Pour qui la rattache, comme saint Thomas, au don de crainte, il faut le dire. Mais alors il faut aussi dépasser le point de vue qui suffisait dans le premier cas et voir comment la pauvreté ne frappe pas la seule propriété personnelle, mais atteint sa racine, son principe : le droit naturel de possession [13]. C'est ce problème, et lui seul, que nous étudierons expressément. Celui, donc, que traite la *Somme de Théologie* à la 1ª-2ᵉ, q. 69, a. 3. Nous devrons faire des emprunts aux textes de la 2ª-2ᵉ où l'autre question est abordée. Ce que nous en avons dit indique assez avec quelles réserves précautionneuses et dans quel but nous entendons le faire.

## II. — LA PAUVRETÉ ET LA CRAINTE DE DIEU.

La théologie de la pauvreté la plus simple concevable se contenterait, à coup sûr, d'invoquer l'enseignement et l'exemple du Christ. Pourquoi ne suffirait-elle pas ? Une certaine générosité chrétienne — l'hagiographie en témoigne avec surabondance — n'écoute rien d'autre que cette foi nue pour entreprendre une vie pauvre. Un penseur aussi épris de lucidité que saint Thomas ne cesse d'en appeler au Maître [14]. Pour lui comme pour tout fidèle, c'est là argument décisif. Cependant il prétend faire davantage [15]. Non qu'il pare la doctrine évangélique de justifications indiscrètes. Mais la valeur éminente qu'il lui reconnaît l'invite à la scruter. En premier lieu, parce qu'on ne saurait rien trouver d'arbitraire dans le Christ, modèle et maître. Il faut donc tâcher de découvrir le bien que la pauvreté, et elle seule, apporte au chrétien. D'autre part, à mieux connaître la pauvreté personnelle de Jésus, on ne peut que rendre à l'exemple qu'elle offre, toute sa vertu

13 Selon la distinction de 2ª-2ᵉ, q. 66, a. 1 et 2.

14 On n'en finirait pas de relever les textes. Et voici où l'exemple du Christ constitue un argument : *C. Imp.*, 2, 36 et 2, 38, ad 14ᵐ : Vivès, 29, 50 *a*, 54 *b*; *In Mt.*, 8, 20, n° 3 : Vivès, 19, 359 *a*, ce texte comporte une citation de 2 *Cor.*, 8, 9, que nous allons rencontrer à l'instant.

15 Toute analogie ne serait pas absente avec le refus de saint Thomas de suivre Philippe le Chancelier dans sa façon de distinguer dons et vertus : « virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ad hoc ut per ea conformemur Christo » (1ª-2ᵉ, q. 68, a. 1).

d'attirance. Ici, d'ailleurs, un texte paulinien sollicite l'attention de Thomas d'Aquin :

> Scitis enim gratiam Domini nostri Jesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, cum esset dives, ut illius inopia vos divites essetis [16].

Ce qui suggère, dans le *Contra retrahentes*, une remarque aussi précieuse que simple : la pauvreté intéresse sûrement la vie chrétienne. Sans ce rapport, en effet, on ne saisit pas pourquoi le Verbe incarné ne serait pas né dans la condition d'un riche, puisque c'est pour nous, et non pour lui-même, qu'il s'est fait pauvre. Or la teneur propre des paroles de l'Apôtre incite le Docteur Angélique à les rapprocher de la fin de l'Incarnation :

> Sicut mortem corporalem [Christus] assumpsit, ut nobis vitam largiretur spiritualem, ita corporalem paupertatem sustinuit ut nobis divitias spirituales largiretur, secundum illud 2 *ad Cor.*, 8, 9 : « Scitis..., etc. » [17].

Suivre ou imiter le Christ, même dans la simple vue de foi que nous signalions plus haut, ne saurait signifier un pur calque extérieur, mais une intention obéissant aux motifs personnels de la pauvreté du Christ. Union à l'esprit du Verbe fait chair et imitation de son exemple demandent à se compénétrer, mieux : à s'accomplir l'un par l'autre. Le Christ causant en nous la grâce dans toute la richesse qui nous en est départie, nous ne pouvons vivre de ces biens sans prendre, à notre rang et mesure, les moyens qu'il a pris de les causer [18]. Le don qu'il nous fait ne se réduit pas à une transmission inerte. Il signifie présence et action du Verbe dans nos âmes, présence de nos âmes à lui et action en lui. Par conséquent, si nous devons le porter en nous, ce ne peut être que dans la voie que lui-même a tracée et suivie pour

[16] 2 *Cor.*, 8, 9.

[17] 3, q. 40, a. 3, à *Secundo*. Quant au *C. Ret.*, voir 15 : Vivès, 29, 184 *a*. Le passage de saint Paul apparaît encore au commentaire de *Mt.*, 8, 20, n° 3 : Vivès, 19, 359 *a*. Le texte a donc frappé l'esprit de notre Docteur pour qu'il y revienne en plus du commentaire exprès qu'il en a donné. On relève en celui-ci la pensée de la *Somme*. Après avoir marqué la nature spirituelle des richesses du Christ, il en expose les raisons : « Propter duo, scilicet propter exemplum, et propter sacramentum. Propter exemplum quidem, quia si Christus dilexit paupertatem, et nos exemplo suo debemus diligere eam. Diligendo autem paupertatem in temporalibus, efficimur divites in spiritualibus. [...] Propter sacramentum autem, quia omnia quæ Christus egit vel sustinuit, fuit propter nos. Unde sicut per hoc quod sustinuit mortem, liberati sumus a morte æterna, et restituti vitæ, ita per hoc quod sustinuit inopiam in temporalibus, liberati sumus ab inopia in spiritualibus, et facti divites in spiritualibus » (*In 2 Cor.*, 8, 1.2 : Vivès, 21, 123 *a-b*).

[18] Signalons au passage qu'il faut chercher dans cette direction l'efficacité de la pauvreté dans le travail apostolique.

venir en nous. Or le texte de saint Paul rattache, comme un organe à l'organisme, la pauvreté du Verbe incarné à l'humilité, moyen essentiel de l'économie rédemptrice. A son tour, saint Thomas situe la pauvreté dans notre organisme spirituel en la greffant sur le don de crainte. Il ne pouvait mieux faire.

On pourrait toutefois se demander si les textes de la *Somme* s'accordent bien entre eux quant à la manière d'opérer ce rattachement. Lorsqu'il explique l'énumération des béatitudes selon *Mt.* [19], l'auteur joint la pauvreté à la crainte parce que ce don fait mépriser les richesses et que, dans l'estime d'un grand nombre, le bonheur se trouverait dans ces biens. Le rôle du premier don consiste alors à supprimer un obstacle — le premier — à la poursuite de la vraie félicité :

> [Consistit voluptuosa vita] primo quidem, in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiæ, sive honores. A quibus quidem retrahitur homo per virtutem sic ut moderate eis utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur : « Beati pauperes spiritu », quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem.

D'autre part, traitant du don de crainte [20] :

> Timori proprie respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere, et ei subditum esse, id quod ex hujusmodi subjectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subjicit, desinit quærere in seipso vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo. [...] Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timeat Deum, consequens est quod non quærat magnificari in seipso per superbiam, neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis.

Faudra-t-il recourir à l'hypothèse d'un changement dans la pensée de saint Thomas ? Il le faudrait, sans hésitation possible, s'il parlait d'une pauvreté quelconque et d'un bonheur strictement humain. Et ce n'est pas le cas. La pauvreté est béatitude, et elle l'est par relation à la béatitude finale qui est don de Dieu. Par conséquent, lorsqu'il oppose dans la 2ª-2ᵉ la grandeur recherchée dans les richesses à la pauvreté, il oppose, en fait, cette fausse grandeur à la béatitude : ce qui revient, sauf une précision sur les richesses, à la 1ª-2ᵉ. D'un autre côté, faire tenir le bonheur dans les richesses, c'est se créer un obstacle dans

19 1ª-2ᵉ, q. 69, a. 3. De même *In Mt.*, 5, 3, nº 2 : Vivès, 19, 303 *a*, malgré des différences qu'il faudrait étudier de près, considère aussi la pauvreté dans son opposition à la fausse béatitude des richesses.

20 2ª-2ᵉ, q. 19, a. 12.

la poursuite de la félicité vraie. Gardons-nous de ramener inconsciemment le problème à des perspectives philosophiques. Une sagesse rationnelle peut fort bien saisir l'incompatibilité entre demander son bien total à des possessions matérielles et le demander à des valeurs spirituelles, notamment à Dieu. Elle invite l'homme à juger de réalités proportionnées à son intelligence et à ses facultés de conquête, au lieu de s'abandonner à l'entraînement de ses appétits. Elle le fait en dénonçant une aberration. La sagesse théologique devra aussi dénoncer l'aberration, nous y viendrons bientôt. Mais, pour elle, il s'agit de constituer pour l'homme la liberté de parvenir à une béatitude qu'il doit attendre de la pure libéralité divine. A ses yeux, donc, mettre son bonheur dans les richesses, ce n'est pas principalement se tromper sur son propre compte et mal choisir entre diverses possibilités de bonheur, c'est choisir contre le vouloir de Dieu et refuser le don qu'il offre — prétention à se suffire dans l'obtention de la félicité. Rien ne mérite davantage d'être conçu comme effort de se grandir contre Dieu, pour reprendre les termes de la 2ª-2ᵉ. Aussi bien le remède ne se trouve-t-il pas dans des préceptes ascétiques de vie pauvre, inspirés par une meilleure intelligence des vœux de la nature humaine. Il se trouve dans une pauvreté qui, avant de favoriser un exercice spirituel, la contemplation par exemple, contient un gage et une anticipation de la béatitude éternelle et que met en œuvre la seule crainte filiale de Dieu. Le premier texte, pourrions-nous dire, se borne à établir le rapport de la pauvreté au don de crainte sur la constatation empirique de l'empêchement causé par les richesses; le second l'explique par ce qu'a de plus formel la crainte filiale. Cette exégèse nous semble confirmée par deux passages de l'article de la 2ª-2ᵉ où revient le thème de la 1ª-2ᵉ :

> Cum beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem, terrena bona contemnat [21].

Celui-ci qui est décisif :

> Prima beatitudo, quæ est per recessum a rebus exterioribus impedientibus divinam subjectionem, congrue respondet timori [22].

21 2ª-2ᵉ, q. 19, a. 12, ad 1ᵐ.
22 *Ibid.*, ad 3ᵐ.

On ne peut croire que cette phrase vienne à saint Thomas pour pallier la différence des deux articles de la *Somme*, puisque déjà la *Lectura* sur l'Évangile de saint Matthieu, après un exposé substantiellement concordant avec celui de la 1ª-2ᵉ, q. 69, a. 3, ajoute cette raison de réunir la pauvreté et le premier don :

> Quia timor, maxime filialis, facit habere reverentiam ad Deum; et ex hoc contemnit homo divitias [23].

Au surplus, si la crainte cause la pauvreté, c'est encore selon une disposition efficace du don de science [24]. A ce don, en effet, revient de corriger la fausse estime que nous nous donnons des créatures. Bien que sa lumière s'étende au-delà, elle permet de guérir l'homme de l'aberration dont nous parlions tout à l'heure et dans laquelle il consent à des biens créés, ici les richesses, la capacité de satisfaire pleinement les désirs de la nature spirituelle. Pareil désaccord du jugement d'avec le réel, implicitement affirmé par la conduite ordinaire de la vie ou explicitement formulé, est aussi désaccord du jugement humain et de la connaissance divine. Aussi, plus que les timides réformes de la réflexion rationnelle, appelle-t-il une rectification radicale : celle que le don de science peut seul produire. Le Saint-Esprit amène l'âme à s'ouvrir à la vérité divine, à juger d'un jugement divin, en sorte que les créatures lui apparaissent comme elles sont aux yeux de Dieu et dans leur réalité propre, dépouillées de tous les faux prestiges dont nos intérêts les revêtent. Avec leur indigence, se révèle leur incapacité à procurer le bonheur :

> *Creaturæ factæ sunt in odium et muscipulum pedibus insipientium* (*Sap.*, 14, 11), qui scilicet rectum judicium de his non habent, dum æstimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo

[23] *In Mt.*, 5, 3, n° 2 : Vivès, 19, 304 *a*. Voir Albert le Grand : la crainte, « secundum vero quod est in genere habitus, sic habet actum qui est revereri, et ex reverentia fugere quædam quæ ei quod reveretur sint contraria » (3 *Sent.*, d. 34, a. 6). On pourra constater le progrès doctrinal réalisé en comparant avec les vues élémentaires de Guillaume d'Auxerre : « Paupertas spiritus est principium immediatum sine actu et efficatia, quoniam immediate liberat animam a spinis divitiarum et aliarum rerum terrenarum, quum etiam [?] aliquis habet tantam fidem et tantam caritatem dei quod omnia naturalia reputet cum apostolo tamquam stercora ut christum lucrifaciat : tunc primo est beatus. Quoniam tunc habet quietem mentis et serenitatem conscientiæ absque punctionibus divitiarum. Omnis enim amor divitiarum angustiat hominem et pungit ipsum... etc. » (*Summa aurea, de beatitudinibus, nonus tractatus*, éd. Pigouchet, Paris, 1500, f. 191 *d*). On soupçonne l'intérêt que la multiplication de ces comparaisons offrirait; mais dans l'état actuel des recherches, elles ne sauraient guère être suffisamment complètes.

[24] Voir la note de saint Thomas, 1ª-2ᵉ, q. 69, a. 3, ad 3ᵐ.

peccant, et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum judicium de creaturis, quod habetur per donum scientiæ [25].

Si, par là, le don de science s'attache la troisième béatitude, il intéresse aussi la première. Car ce serait d'un illogisme flagrant que la pauvreté se rencontrât dans une âme dont le regard n'eût pas subi cette purification. Nous devons donc concevoir une préparation à la pauvreté, une condition existentielle, opérée par la *scientia sanctorum*. Le don de l'Esprit-Saint, d'ailleurs, ne vient que confirmer et parachever de manière toute divine l'œuvre de la foi.

Pour un fidèle, la doctrine du Christ constitue plus que le point de départ d'une réflexion — ce qu'elle peut être pour un incroyant respectueux; — elle achemine à une conversion. Le chrétien ressentirait le juste remords d'une infidélité, qui se contenterait d'approuver la Parole, sans lui accorder ce consentement qui sépare l'esprit d'avec lui-même pour le lier à l'esprit du Christ. Il est aussi vrai qu'en se livrant à la vérité divine il trouve le secret de sa spiritualité. Tandis que, abandonné à son sens propre dans la recherche du vrai, tant pratique que spéculatif, il demeure tributaire de l'afflux de l'ordre sensible en lui; par la foi, il se rend tributaire de la connaissance créatrice de Dieu (sans participer son efficace). Déjà il peut juger des choses créées et de leur rapport à sa vie religieuse selon un critérium surnaturel. Mais, obéissant au don de science, il le fera, pour nous servir d'une expression triviale, avec une tournure d'esprit divine. L'âme qui ne reçoit pas cette direction de la foi et du don de science dans son choix de la pauvreté, peut se livrer à une ascèse louable en soi, mais qui ne soutient avec la pratique chrétienne qu'une ressemblance tout extérieure.

Le bien spirituel de la pauvreté peut donc recevoir deux expressions : prémunition contre l'attrait d'un faux bonheur, elle libère d'une entrave la poursuite de la béatitude éternelle; ou bien : préservant d'une orgueilleuse suffisance, elle soumet l'homme à Dieu. Nous pourrions avancer que les deux s'équivalent matériellement, puisque l'homme ne sera jamais si parfaitement soumis à Dieu que dans la vie céleste, et que cela même autorise à parler d'une persistance du don de crainte chez les bienheureux [26]. Mais pour une considération formelle,

25 2ª-2ᵉ, q. 9, a. 4.
26 2ª-2ᵉ, q. 19, a. 11.

c'est la seconde, nous l'avons vu, qui explique la première [27]. Aussi bien est-ce à sa lumière seule que se comprennent en profondeur tous les dangers inhérents aux richesses, que détaille saint Thomas : sollicitude excessive, amour des biens matériels qui s'accroît avec leur possession, vanité ou sentiment de superbe [28]. Notons que cet orgueil s'entend de toute estime désordonnée de soi-même; c'est un mal particulier. Une autre forme d'orgueil : l'insoumission à Dieu et la prétention, au moins implicite, à ne pas relever de sa providence, se retrouve au contraire comme un mal commun, une espèce d'âme de mal, dans tous les périls que font courir les richesses. Qu'il se préoccupe de possessions, qu'il les affectionne ou qu'il s'en vante, l'homme tombe sous la même condamnation que le riche de *Lc.*, 12, 18 :

> Reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo [29].

Cette affirmation s'éclairera dans la suite de notre étude. Pour l'instant il suffit de voir que les trois cas rapportés en sont autant d'une insoumission à Dieu sous la forme d'une possession autonome. La sollicitude, quand elle passe les limites des soucis inévitables, ne compte pas avec la sollicitude supérieure qu'est la Providence. L'affection vouée aux richesses contredit à la hiérarchie que la Providence instaure entre les biens convenables à l'homme. La vanité, enfin, implique que ce dont on se targue ne dépend que de soi.

La pauvreté, sous l'inspiration de la crainte de Dieu, tend donc fondamentalement à situer et maintenir l'homme à sa place de créature : sous le Créateur. Aucune perfection salutaire ne peut venir à la créature que dans cet état, lequel commande toute union à Dieu.

[27] Pourrait-on faire remarquer à cette occasion combien cela est conforme à une théologie qui procède *sub lumine deitatis* ? C'est la parfaite ignorance de points comme celui-ci, où laisse une lecture rapide de la *Somme*, qui fait trouver à la théologie thomiste un air trop naturel, trop philosophique. Quand on lui découvre un aristotélisme (!) qui s'exerce aux dépens de son christianisme, ce n'est pas nécessairement que l'on comprend mieux les exigences chrétiennes que saint Thomas. Ce peut fort bien être que l'on est plus sensible aux emprunts aristotéliciens qu'à l'inspiration évangélique.

[28] 2ª-2ᵉ, q. 188, a. 7. Même énumération dans *C. Gent.*, 3, 133, à *Ut autem.* On en reconnaîtra les membres épars dans la *Lectura* sur *Mt.*, à 6, 19, n° 5 : Vivès, 19, 339 *a*; 6, 25, n° 5 : 340 *b*-341 *a*, qui analyse la sollicitude; 6, 32-33, n° 5 : 342 *a-b*; 13, 21-22, n° 1 : 426 *b*; 19, 23-26 : 513 *a-b*. — *In 1 Tim.*, 6, 17, 1.4 : Vivès, 21, 499 *b*-500 *a*, distingue deux vices ordinaires aux riches : *sublime sapere*, ce qui est blâmable pour deux raisons : que l'on nourrisse ce sentiment pour des biens sans véritable excellence, telles les richesses, ou qu'on le porte à des biens vraiment élevés mais sans reconnaître qu'on les tient de Dieu; et la *spes mundanorum*, placer son espoir dans les richesses. C'est une variante appréciable, d'ailleurs imposée littérairement par le verset paulinien.

[29] 2ª-2ᵉ, q. 66, a. 1, ad 2ᵐ.

A ce point, dire de la crainte qu'elle fait repousser comme le mal la séparation d'avec Dieu, et dire qu'elle incline à se soumettre à lui, revient exactement au même [30]. La première béatitude reconnaît et traduit en acte l'être-créature — ce qui constitue l'acte primordial de la religion. C'est pourquoi elle est tout ensemble si précieuse et si pénible. Elle serait plus légère si elle ne touchait que la périphérie du moi humain, mais aussi elle n'exercerait pas sur la vie chrétienne une influence aussi profonde.

Il arrive peut-être, malgré tout, qu'on se donne de la pauvreté une représentation facile : elle ne consiste en définitive que dans le renoncement à des objets extérieurs. Comparée à la virginité, à l'obéissance surtout, comme on la voit dans la *Somme* à propos des vœux de religion, elle occupe sans aucun doute un rang inférieur :

> Per votum obedientiæ aliquid majus homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem, quæ est potior quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam; et quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis [31].

C'est un point indiscutable. Mais le sort des comparaisons les expose à n'être pas toujours des mieux comprises; facilitant le travail de l'intelligence, elles peuvent empêcher un effort d'approfondissement. Le souci de se figurer le terme supérieur dans toute son éminence entraîne alors une mésestime paresseuse, inconsciente certes, de l'inférieur. Et donc, parce que l'obéissance est plus intérieure (offrant la faculté même d'offrande), on ne doit pas réduire à son profit l'intériorité de la pauvreté. Elle aussi transfigure l'âme dans sa fine pointe. Autrement, pourrions-nous expliquer que les mystiques découvrent dans son dépouillement le germe et la préfiguration des dépouillements les plus spirituels que le Saint-Esprit opère en eux [32] ? Il serait trop commode de ne voir dans leurs témoignages que de séduisantes approximations. Ils posent une analogie très réelle :

30 Saint Thomas fait le rapprochement à propos des relations de la crainte et de la charité. « Timor filialis non importat separationem, sed magis subjectionem ad ipsum. Separationem autem refugit a subjectione ipsius; sed quodammodo separationem importat per hoc quod non præsumit se ei adæquare, sed ei se subjicit : quæ etiam separatio invenitur in caritate, inquantum diligit Deum supra se et supra omnia » ($2^a$-$2^{ae}$, q. 19, a. 10, ad $3^m$).

31 $2^a$-$2^{ae}$, q. 186, a. 8.

32 Je ne signalerai qu'un exemple, mais de premier ordre : les cinq degrés de pauvreté qui servent à la très lucide Marie de l'Incarnation (Ursuline) à décrire les étapes de son itinéraire mystique. Voir la *Relation* de 1654, c. 56, dans *Ecrits spirituels et historiques*, éd. Jamet, t. 2, p. 452-461.

l'absolue remise de tout l'être à Dieu, après celle des opérations et des facultés, est une dépossession de soi, une pauvreté. Le détachement effectif des biens extérieurs annonce cette ultime dépossession parce qu'il la commence : en ne possédant pas, le chrétien aspire à ne pas se posséder. Être créature de Dieu : appartenir à Dieu. La pauvreté veut être la première sanction en actes de cette loi religieuse de l'être créé. C'est déjà le mot dont Newman, dans *Loss and Gain,* définit l'âme de Charles à la veille de sa conversion :

> He felt himself to be God's creature, and responsible to Him — God's possession, not his own [33].

Pour sonder quelque peu la profondeur d'intériorité de la première béatitude, il n'est que de réfléchir à ce qu'elle mortifie, la possession. Or la possession est un avoir et, comme tel, procède, à un autre niveau métaphysique, de l'avoir premier : *habere esse* [34]. Elle est liée, comme tout avoir, et à la perfection de la créature, son *être,* et à son imperfection, son *avoir-l'être.* Parmi les réalisations analogiques de l'avoir, dans le réseau de relations par lesquelles un être cherche à s'attirer et à s'adjoindre ce qui lui manque, elle est la moins consistante, la plus imparfaite, celle qui répugne le plus à une traduction en termes d'être. Si l'on conçoit bien qu'avoir, selon la formule prégnante de Gabriel Marcel, est une manière d'être ce que l'on n'est pas [35], on entrevoit comme l'avidité, la propension à posséder, se situe au cœur même de la créature. Pour cet être borné en perfection, confiné en soi et impatient de ses limites, elle signifie un pouvoir de les rompre et une issue vers tout ce que son désir convoite. Déjà dans la possession des choses extérieures, qui nous occupe, on discerne cette « transgression de limites ». La première forme en est une sorte de prolongement du moi : ce que l'on a permet une action et l'accès à des buts au-delà des

[33] *Loss and Gain,* éd. Longmans, 14th imp., p. 231. On pourrait tout aussi bien citer la prière de saint Nicolas de Flüe : « Mein Herr und mein Gott, nimm mich mir und gib mich Dir. »

[34] Je me permets de renvoyer à l'article du père Th.-G. Chifflot, *L'avoir, condition de la créature,* dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 28 (1939), p. 40-57. Il va sans dire que je n'ignore pas les nombreux aperçus fort suggestifs de l'essai de Gabriel Marcel, *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir* (dans *Etre et Avoir*). Par respect pour leur valeur, je m'abstiens d'y recourir explicitement; ils obéissent à d'autres intentions métaphysiques, en sorte que se réclamer d'eux sans les maintenir exactement dans leur climat propre, reviendrait à les trahir. — On voudra retenir, enfin, que pour éviter d'inutiles développements, je me limite à l'avoir d'une créature douée d'esprit.

[35] *Etre et Avoir,* Paris, 1935, p. 214.

moyens du moi laissé à son dénûment natif. En quoi se retrouve l'utilité *organique* ou instrumentale qu'Aristote et saint Thomas attribuent aux richesses. L'autre forme qui nous importe apparaît comme une manifestation du moi, manifestation tenant à cette indéfinissable aura dont s'entourent nos choses du seul fait d'être nôtres. Une illustration facile vient à l'esprit : le parvenu qui fait voir ses Renoir ou ses Picasso. Ce n'est pas seulement l'art de ces peintres qu'il veut faire admirer, ni une joie esthétique qu'il désire procurer à ses visiteurs — si même ces intentions existent, — c'est encore, peut-être davantage, lui-même qu'il donne en spectacle, son moi dans son pouvoir de mettre la main sur des objets estimables et son privilège de les tenir dans sa sphère. Avoir-prolongement et avoir-manifestation se rencontrent en certains traits communs. En l'un comme en l'autre, un achèvement (non pas nécessairement ultime) de l'être est recherché dans une extension du moi. De même les deux s'accompagnent d'une certaine suffisance à soi-même.

En atteignant ce dynamisme primordial, tout près de la condition essentielle de l'être créé, la pauvreté du même coup enracine le renoncement dans la liberté humaine. Non pas que son exercice doive être libre, ce qui va de soi et ne concerne pas notre propos actuel; mais parce qu'elle s'introduit dans un domaine de l'agir établi sur la liberté elle-même. Car l'être ne trouverait dans l'avoir aucun complément, s'il se réduisait à une pure *occupation* matérielle, comme chez l'animal s'emparant d'une nourriture. Au contraire, avoir comporte que sur une chose, de manière ou d'autre, distincte de soi on étende le pouvoir qu'on a sur soi-même. Parce qu'on peut disposer de soi, on peut disposer de cet objet. La chose possédée demeure corporellement une portion de matière distincte du moi, mais la possession l'agrège au moi, c'est-à-dire la met à son égard dans une situation analogue à celle du moi vis-à-vis de lui-même. Saint Thomas avait bien discerné cette nature de la possession :

> Habere [...] dicimur id quo libere possumus uti vel frui ut volumus [36].

[36] 1ª, q. 38, a. 1. Voir *In Metaph.*, 1, 1.3, n° 60; *de Ver.*, q. 7, a. 7; *de Malo*, q. 13, a. 1. A l'*ad 3m* de ce dernier article : « Habere specialiter dicimur possessiones, quarum omnino domini sumus. » — Sur l'*uti* comme acte essentiel de la possession en regard du *frui*, voir les explications du père C. Spicq, *Somme théologique*, éd. « Revue des Jeunes », *La Justice*, v. 2, p. 329-331.

La raison d'introduire le renoncement en cet ordre naturel ne tient pas à ce qu'il serait de soi mauvais, mais à ce que le péché s'y est glissé pour le corrompre [37]. Libéré de régulation supérieure, le besoin de posséder ne s'arrête pas à prolonger le moi d'instruments nécessaires ou utiles, il en arrive à faire consister la perfection pure et simple de l'homme dans cette extension du moi. De même, et ceci se renforce par l'exercice actuel de la possession, il inspire à l'homme le sentiment que, grâce à son activité, il peut, à lui seul, acquérir ce qui lui manque et être l'unique artisan de son propre accomplissement. De toutes manières, le vouloir libre d'une créature se clôt sur lui-même; il s'enferme en maître dans un ordre de relations qu'il a suscitées et qui tombent sous son pouvoir, en refusant de se tenir dans la relation de dépendance qui le constitue en lui-même, dans sa liberté et son autorité. De cette contradiction de sa nature vraie, il espère que s'épanouisse la perfection de la personnalité dont la possession est un apanage propre. En réalité, il conduit la personne à une auto-destruction pour l'avoir asservie en demandant, à ce qui vaut moins qu'elle, de fournir ce surcroît de valeur en quoi consiste l'accomplissement d'un être.

Pour reprendre la comparaison thomiste avec l'obéissance, nous dirons donc que la pauvreté, comme cette vertu, replace dans la subordination à Dieu une liberté qui s'en est évadée pour son égarement. Au lieu de le faire, à l'égal de l'obéissance, dans le pouvoir de disposer de soi-même que la liberté confère à l'homme, elle le fait dans la faculté conséquente de disposer des avoirs où cette personne veut se prolonger et se manifester. Cela la situe à un degré inférieur, sans doute, mais aussi témoigne de son rôle irremplaçable. Dans un être que sa condition créée empêche de coïncider parfaitement avec soi, elle est éducatrice d'intériorité. Sans son action première, jamais une personne ne réussirait à se saisir en son centre pour se soumettre tout entière à Dieu par l'obéissance.

La première béatitude, parce qu'elle procède de la crainte filiale, s'adresse à l'être-créature pris formellement comme créature, et engage

[37] Que la possession soit naturellement bonne, il est à peine besoin de le signaler. La q. 66 de la 2ª-2ᵉ le montre avec évidence et grâce à sa raison théologique, la participation au souverain domaine de Dieu; le *C. Gent.*, 3, 130 et 133, le suppose en ne faisant pas de la pauvreté un bien absolu.

sa liberté. Elle maintient la personne même dans la condition de son achèvement, parce que, selon la profonde simplicité de Thomas d'Aquin:

> Sicut [...] bonum uniuscujusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscujusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est ut sit sub Deo et supra cœteras creaturas [38].

Être supérieur aux autres créatures et jouir du droit de les ordonner à quelque fin, c'est pouvoir les posséder et remplir le rôle d'une providence; être sous Dieu, à ce point de vue, c'est tenir ce droit de Dieu. Mais ici se profile un nouvel aspect de notre problème, la pauvreté et la possession vue comme participation à la providence divine. La gravité de la matière exige une étude spéciale qu'un aperçu trop sommaire risquerait de fausser.

[38] 2ª-2ᵉ, q. 19, a. 11.

## Appendice *.

# LE RÉGIME DE POSSESSION DES RELIGIEUX.

Quand il traite de la pauvreté-béatitude, saint Thomas se contente de la rattacher au don de crainte. Il ne lui vient pas à l'esprit de déterminer la mesure de biens qu'un chrétien peut retenir, ni même d'indiquer quelle idée directrice devrait présider à pareille détermination. C'est donc que pour lui il n'y a pas là de problème. La béatitude de *Mt.* n'emporte pas un régime matériel précis. Elle est un esprit. Au contraire, s'il aborde la pauvreté du religieux, son attention se porte sur ce point avec la dernière minutie. La pauvreté religieuse est un esprit, mais incarné dans des institutions. Aussi convient-il de juger de ces institutions. L'Angélique est d'ailleurs amené à le faire par la nécessité de défendre la pratique des mendiants contre les attaques des *séculiers.* De voir saint Thomas se pencher sur ces questions nous convaincra mieux de la nécessité de distinguer les deux problèmes de la pauvreté. Au surplus, sa pensée sur le sujet s'est soumise, ne disons pas à une évolution, pour ne rien préjuger, à des aménagements très instructifs. Quand on a vu avec quelle souplesse un génie théologique respecte la physionomie des divers ordres, on devient plus sensible aux outrances qui voudraient imposer à tout chrétien, même vivant dans le monde, une forme de pauvreté qui vaut pour les institutions monastiques.

Le père Bernward M. Dietsche, o.p., s'est interrogé récemment sur un changement d'attitude de saint Thomas à l'endroit de la possession religieuse. A la doctrine de la 2ª-2ᵉ, q. 188, a. 7, qu'une possession commune réduite aux nécessités du vivre ne crée pas d'obstacle à la perfection, et qu'une possession suffisante à pourvoir aux tâches particulières d'un ordre s'impose de nécessité, il a comparé les quelques textes que voici du *Contra impugnantes* :

* Je rappelle pour mémoire quelques dates. Le *Contra impugnantes* remonte à la première offensive contre les mendiants, 1256 ou 1257. Il est donc proche dans le temps de la *Lectura super Mt.* (1256 ou 1257 à 1259), surtout du commentaire des premiers chapitres; donc aussi de la *Summa contra Gentiles.* Le *Contra retrahentes* est de la fin, se rattachant au second assaut contre franciscains et dominicains, 1269-1270. Mgr P. Glorieux, *Pour la chronologie de la Somme* (*Mélanges de science religieuse,* 2 [1945], p. 94), précise la date de composition : octobre 1270, ce qui la fait pratiquement coïncider avec la composition de la q. 188 de la 2ª-2ᵉ.

> Quamvis perfectio apostolica non annulletur in illis qui possessiones communes habent, tamen expressius conservatur in illis qui propriis dimissis, etiam communibus carent [1];
>
> Si aliqui supererogare velint, ut sine possessionibus Ecclesiæ serviant, laudabiliores existunt; sicut Paulus prædicans Evangelium sine sumptu [2]...

A quoi il joint un chapitre de la *Somme contre les Gentils* [3], deux chapitres du *Contra retrahentes* où il est avancé que se défaire de toute propriété, commune aussi bien que privée

> « ad rigorem evangelicæ disciplinæ pertinere », « ad cumulum perfectionis pertinere » [4];

enfin que retenir des possessions communes

> expedit propter eos qui non sunt summæ perfectionis capaces [5].

J'estime qu'il ne manquerait pas d'intérêt d'examiner attentivement le détail de certains textes. Voici donc quelques notes. Elles ne veulent pas être exhaustives, toutefois puissent-elles servir à mieux comprendre l'esprit de l'article 7 de la question 188.

Rappelons en premier lieu que l'article de la *Somme* vise à montrer ce que les *spirituels* niaient : la compatibilité de possessions communes avec l'authentique perfection religieuse; tandis que le *Contra impugnantes*, 2, 36, s'en prenant aux *séculiers*, leur oppose que l'idéal évangélique parfait appelle le renoncement à toute propriété, même

[1] *C. Imp.*, 2, 38, ad 17$^{m}$ : Vivès, 29, 55 *b*.

[2] *Ibid.*, ad 21$^{m}$.

[3] 3, 135.

[4] *C. Ret.*, 15 : Vivès, 29, 183 *b*-188 *a*. Les deux citations se trouvent en 186 *a* et 187 *b*.

[5] *Ibid.*, 16 : 188 *a*.

Voici la conclusion du père Dietsche. « Als Ergebnis dieser vergleichenden Betrachtung lässt sich buchen : Von CI (1256) bis CR (1270) ist die Linie gleich geblieben, mag auch der Ton im CI etwas energischer sein. Ist dann aber vielleicht eine Anderung spürbar von CR zur Summa ? Das wird schwerlich exakt zu beweisen sein. Die Formulierungen unseres Artikels sind so umfassend, dass sowohl die dominikanische Besitzpraxis als auch die franziskanische frühe Praxis samt ihren Milderungen durch Bonaventura darunter einbezogen werden kann. Die bereits zitierten Lobesprädikate, die in beiden Streitschrifften an die Spiritualen ausgeteilt werden, fehlen in der Summa gänzlich. Man könnte höchstens in der Lösung Zu 1 eine Anerkennung entdecken : « Wenn es möglich wäre, dass ein Uebermass von Armut einen Orden vollkommener macht, weil er ärmer ist, so würde dieses Uebermass ihn doch nicht schlechthin vollkommener machen ». Wenn man in Betracht zieht, dass Thomas das hohe Ideal der Spiritualen als Sonderideal für eine kleine Schar gewiss nicht herabsetzen wollte, dann dürfte obiges Zitat Zu 1. eine wenn auch eingeschränkte Anerkennung der Spiritualen bedeuten. Oder aber man zieht radikal den Schluss, Thomas habe sich gewandelt, weil den Spiritualen in der Summa eine ausdrückliche und namentliche Anerkennung versagt bleibt; er habe also sein Lob, das er etwa zwei Jahre vorher 1270 in CR noch gespendet hat, gleichsam zurückgezogen » (*Kommentar* [Zu 2$^{a}$-2$^{æ}$, q. 188, a. 7] s. 459-460, dans *Die deutsche Thomas-Ausgabe, Stände und Standespflichten*, 2$^{a}$-2$^{æ}$, q. 183-189, Pustet, 1952).

commune. Cette différence de point de vue, toutefois, ne suffit pas à rendre compte des variantes que nous allons relever.

D'abord, il est tel argument de l'œuvre de jeunesse qui disparaîtra. Ainsi : les tyrans peuvent s'emparer des propriétés; si donc on ne pouvait renoncer à tout que pour entrer dans une religion qui eût des propriétés, il faudrait conclure à cette absurdité qu'il est au pouvoir des tyrans d'empêcher la réalisation de la perfection chrétienne [6]. Humour. S'il étonne chez saint Thomas, il nous aura préparés à ne pas nous étonner des utilisations successives des mêmes textes, dont voici quelques échantillons. Dans la critique bien connue de saint Jérôme :

> Sunt ditiores monachi quam fuerant sæculares, qui possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerant : suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos [7],

le *Contra impugnantes* consentait bien à faire la part de mauvaise humeur du vieux solitaire, et cependant admettait crûment la possibilité du fait au point d'en tirer argument contre toute possession. Fait piquant, la *Somme* tourne le passage en objection et répond par une glose : Jérôme parle d'une surabondance de richesses, qu'on possède quasi en propre ou dont les individus s'enorgueillissent et par elles se relâchent. Mais il ne parlerait pas du tout de richesses modérées, possédées en commun pour le seul soutien de la vie. Le *Contra impugnantes* empruntait à saint Grégoire cet exemple du moine Isaac :

> Cum ei discipuli humiliter innuerent, ut pro usu monasterii possessiones, quæ offerebantur, acciperet, ille sollicitus suæ paupertatis custos fortem sententiam tenebat, dicens : Monachus, qui in terra possessiones quærit, monachus non est [8].

D'argument ce texte passe aussi au rôle d'objection dans la *Somme*. Il reçoit alors cette explication : Isaac redoutait que ne parviennent aux moines des richesses superflues. A quoi on ajoute la suite du texte grégorien :

> Sic metuebat paupertatem suæ securitatis perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire [9].

[6] *C. Imp.*, 2, 36, *septimo* : Vivès, 29, 51 *a*.

[7] *Epist. 60, ad Heliodorum episc.* : *P.L.*, 22, 596, dans *C. Imp.*, 2, 36, *tertio* : Vivès, 29, 50 *b*, et 2ª-2ᵃᵉ, q. 188, a. 7, obj. 3 et ad 3ᵐ.

[8] *Dial.*, 3, 14 : *P.L.*, 77, 245, dans *C. Imp.*, 2, 36, *quinto* : Vivès, 29, 50 *b*, et 2ª-2ᵃᵉ, q. 188, a. 7, obj. 4.

[9] *Ibid.*

Mais enfin il n'est pas dit qu'il refusait de recevoir en possession commune des biens nécessaires à la subsistance [10].

Tandis que la *Somme* comprend *Mt.*, 10, 9-10, « Nolite possidere aurum, neque argentum, etc. », d'une défense de porter ces biens sur soi en voyage, faite par le Christ à ceux qu'il envoyait prêcher, mais non d'une défense de les garder en commun [11]; le *Contra impugnantes* remarquait simplement que le Maître n'avait pas rappelé son précepte à la dernière Cène [12]. Ceci est d'autant plus curieux qu'une œuvre contemporaine, la *Lectura* sur *Mt.*, ayant pris soin de reconnaître la difficulté créée par *Mc.*, 6, 9, restreint la portée du logion aux Apôtres en tant qu'Apôtres, et encore en vue des circonstances particulières de leur prédication aux Juifs [13].

Le dernier point nous conduit naturellement à l'idéal qui n'a cessé d'inspirer les amants de la pauvreté évangélique, l'exemple de l'Église de Jérusalem et, par-dessus tout, celui du Christ. Mais, cette fois, c'est entre les deux opuscules de polémique, *Contra impugnantes* et *Contra retrahentes*, alignés pourtant l'un sur l'autre par le père Dietsche, que commence à percer une nuance. Le passage de *Act.*, 4, 32 :

> Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una; nec quisquam eorum, quæ possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia,

reçoit dans le *Contra retrahentes* une interprétation très subtile. Ces premiers chrétiens ne possédaient aucun bien fonds même en commun; mais les sommes réalisées par la vente des propriétés pouvaient être objet d'une possession commune [14]. L'autre opuscule suivait tout bonnement saint Augustin : l'Église de Jérusalem a eu cette supériorité sur l'Église des Gentils qu'on n'y conservait aucune possession, même pas commune; l'argent allait aux pauvres [15]. Ne nous hâtons pas. Le *Contra retrahentes* ne rejette aucunement l'idée de la dernière perfection liée à l'absence de possessions communes. Soutenir que l'abandon de ces biens communs pour le Christ n'est pas un signe de perfection

10 $2^a$-$2^{ae}$, q. 188, a. 7, ad $4^m$.

11 $2^a$-$2^{ae}$, q. 188, a. 7, obj. 5 et ad $5^m$. Voir les interprétations reprises aux Pères et suggérées dans la $1^a$-$2^{ae}$, q. 108, a. 2, ad $3^m$ et $2^a$-$2^{ae}$, q. 185, a. 6, ad $2^m$.

12 2, 38, ad $16^m$ : Vivès, 29, 55 *a*. Le précepte n'est pas révoqué *totaliter* à la Cène, ce qui aura lieu après la résurrection. Influence de *Lc.*, 22, 35.

13 *In Mt.*, 10, 9-10, n° 1 : Vivès, 19, 378 *a-b*. Saint Thomas vise les *Apostoliques* et s'appuie sur *Lc.*, 22, 35.

14 *C. Ret.*, 15 : Vivès, 29, 186 *a*.

15 *C. Imp.*, 2, 36, *secundo* : Vivès, 29, 50 *b*.

est vain, pestilentiel et contraire à la doctrine chrétienne [16]. Mais on surprend un saint Thomas plus attentif au texte biblique; il cherche moins que dans son œuvre de jeunesse, pourrait-on dire, à ne lire dans le Nouveau Testament que des traits de pauvreté totale; il admet maintenant que l'exemple de l'Église de Jérusalem puisse ne pas aller jusque-là. La *Somme*, pour sa part, découvre dans *Act.*, 2, 45, l'exemple de la pauvreté la plus dégagée qui soit de toute sollicitude grâce, justement, à la possession en commun du nécessaire — la pauvreté qui convient aux religieux appelés à communiquer les fruits de leur contemplation [17]. Cette vie la plus libre de soins extérieurs, *dum modica quæ sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata conservantur*, se trouve être aussi celle dont le Christ a donné personnellement l'exemple, selon *Jo.*, 12, 6 et 13, 29 [18]. En commentant l'Évangile de Jean, saint Thomas rapproche le *Ps.* 39, 18, pour l'appliquer au Christ pauvre qui vivait d'aumônes, mais aussi faisait conserver de l'argent. Il en conclut que *Mt.*, 6, 34, ne peut condamner pareille prudence, mais bien la sollicitude [19]. Notre article de la *Somme*, assez peu éloigné dans le temps, marque plus de décision. Il prend soin de prévenir une citation embarrassante de saint Jérôme :

> Si quis objicere voluerit, quomodo Judas in loculis pecuniam portabat, respondemus quod rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit [Christus] [20],

c'est-à-dire que Jésus n'a pas voulu puiser à ce fonds de quoi payer le tribut. Saint Thomas tombe d'accord, mais en précisant : parce que parmi ces pauvres se trouvaient les disciples mêmes du Maître, et il rappelle alors *Jo.*, 4, 8 et 13, 29. Le *Contra impugnantes* tranchait : il n'est pas dit que le Christ et les Apôtres eurent des possessions communes, mais bien au contraire qu'ils n'eurent même pas de maison [21]. Sans doute, il revenait sur le sujet deux chapitres plus loin en affirmant que ne rien garder, fût-ce pour les nécessités de la vie,

16 *C. Ret.*, 15 : Vivès, 29, 188 *a*.

17 2ª-2ᵉ, q. 188, a. 7. Le *C. Gent.*, 3, 132, décrivant le premier mode de vie pauvre, ne comprend *Act.*, 4, 34-35, que d'une commune participation à la somme réalisée dans la vente des propriétés. Donc forme mixte en ce sens : ni propriétés ni revenus communs, d'autre part, bourse commune.

18 2ª-2ᵉ, q. 188, a. 7; voir aussi à l'*ad* 2ᵐ le texte de saint Augustin, *Liber de Op. monach.* : *P.L.*, 40, 571.

19 *In Jo.*, 12, 1.1, n° 7 : Vivès, 20, 175 *b*.

20 *Sup. Mt.*, 1.13 : *P.L.*, 26, 128.

21 2, 36, *primo* : Vivès, 29, 50 *a*.

relève d'un conseil et, une fois de plus, en invoquant l'exemple de Jésus [22]. Mais c'était pour ajouter, peu après, que le Christ ne posséda point cet argent en propre; il l'eut comme aumônes reçues; donc en lui opposant ceux qui ne retiennent rien du tout, on se tromperait à l'égal de ceux qui opposaient ses repas chez les Publicains à leurs jeûnes [23]. Il faut bien avouer que saint Thomas, dès ses premières œuvres, a hésité, mais aussi que les données néotestamentaires ne se prêtaient que trop bien à semblables hésitations. Par quel cheminement est-il parvenu à l'assurance dont témoigne la *Somme* ? Peut-être que la poursuite de nos comparaisons nous permettra de le soupçonner.

Il y a, en effet, des raisons que l'attitude des *spirituels* n'a pas fait éclore en lui, mais dont elle a cependant favorisé la maturation. Si, avant d'enregistrer dans la *Somme* la sagesse d'Antoine :

> « Privationem omnium facultatum ita sectantes, ut ex ipsis nec unius diei victum sibimet, unumve denarium superesse paterentur », et alia huiusmodi facientes, « ita vidimus repente deceptos ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare [24] »,

saint Thomas a rappelé sans aucune distinction que, parmi les moines d'Égypte, on considérait comme plus parfaits ceux qui ne possédaient absolument rien [25], et enseigné aux pauvres volontaires la confiance en Dieu la plus nue [26], il a toujours tenu à un principe : le juste milieu d'une vertu ne s'établit pas à équidistance des extrêmes calculée en quantité, mais dans une exacte adaptation aux conditions de l'acte moral [27]. Il l'a employé d'abord contre les *séculiers* pour montrer que la pratique des mendiants ne s'écartait pas d'un juste milieu. Comme ce n'était pas une échappatoire de polémiste, le principe une fois introduit en matière de pauvreté porterait aussi toute sa lumière dans l'autre direction : une pratique de la pauvreté ne devient pas vertueuse par le simple jeu de son radicalisme. Car, et cela aussi saint Thomas l'a toujours professé, la pauvreté du religieux soutient à l'endroit de la perfection le rapport d'un instrument à une fin. Elle n'est pas la perfection. Ainsi, reprenant le *Contra impugnantes* y lisons-nous une exigence abrupte de liberté pour les contemplatifs, et cela explique

22 2, 38, ad 8$^{m}$ : 53 *a*.
23 2, 38, ad 14$^{m}$ : 54 *b*.
24 2$^{a}$-2$^{ae}$, q. 188, a. 7, ad 2$^{m}$; *Collat. Pat.*, 22 : *P.L.*, 49, 526.
25 *C. Imp.*, 2, 36, *sexto* : Vivès, 29, 50 *b*-51 *a*.
26 2, 38, ad 10$^{m}$, 11$^{m}$, 12$^{m}$, 19$^{m}$ : 53 *b*, 54 *a*, 55 *b*.
27 *Ibid.*, ad 9$^{m}$ : 53 *a*.

le caractère impitoyable du renoncement aux possessions communes [28]. Dans la 2ª-2ᵉ on tranche moins. La sollicitude apportée aux biens communs se distingue de la sollicitude accordée à des biens personnels en ce qu'elle s'ordonne à la charité envers les frères. Par là elle se voit légitimée même au prix d'actes charitables plus élevés [29]. De fait on admet tout bonnement, au même endroit, qu'un minimum de soins temporels accompagne nécessairement toute vie humaine. Aussi bien, réduits à l'indispensable d'une existence toute simple, elle ne contredit pas la parole du Christ, « nolite solliciti esse animæ vestræ », étant un faible obstacle. Ce n'est pourtant pas là nouveauté complète dans la pensée du grand docteur. Dès son explication de *Mt.*, il avait rencontré ce texte et en avait proposé une exégèse qui préparait notre article. Il décrivait ainsi le souci des biens matériels blâmé par le Christ : accaparement de l'esprit par les richesses comme par une fin, désir d'en acquérir de superflues, application trop intense à l'obtention de biens non nécessaires, crainte d'un manque et désespérance [30].

J'inclinerais à penser que saint Thomas n'a point trouvé, à cette première époque, de formulation plus exacte de son sentiment que celle de la *Summa contra Gentiles* :

> Quanto modus vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior : non autem quanto paupertas fuerit maior. Non enim paupertas secundum se bona est : sed inquantum liberat ab illis quibus homo impeditur quominus spirituablibus intendat. Unde secundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis prædictis, est mensura bonitatis ipsius [31].

Et faisait-on la difficulté que la sagesse se rend plus utile quand elle s'accompagne de richesses, il répondait que sagesse et pauvreté étant deux biens supérieurs,

> sapientia cum perfectione evangelica, quæ in paupertate consistit, quæ est de maximis bonis, est eligibilior quam sapientia per se accepta, vel sapientia cum divitiis [32].

28 2, 36, *quarto* et *octavo* : 50 *b*, 51 *a*.

29 2ª-2ᵉ, q. 188, a. 7.

30 *In Mt.*, 6, 25, n° 5 : Vivès, 19, 341 *a*. Exégèse concordante de *Mt.*, 6, 32-33 : 342 *a-b*. Le chrétien doit se contenter, pour le vivre et le vêtement, du nécessaire selon l'estimation commune dans la société où il vit. Les Gentils désirent davantage, soit qu'ils placent leur fin dans les biens temporels, soit qu'ils leur accordent un soin incompatible avec la foi en la Providence divine.

31 *C. Gent.*, 3, 133, à *Paupertas igitur talis*. La pensée est restée la même dans *C. Ret.*, 15 : Vivès, 29, 187 *b*.

32 *C. Imp.*, 2, 38, ad 2ᵐ : Vivès, 29, 52 *a-b*.

Or dans la *Somme* pauvreté évangélique et absence de possessions même communes cessent d'être synonymes. C'est qu'en plus de la relation pauvreté-liberté d'esprit, on y envisage la relation de la pauvreté à la fin de cette liberté, l'exercice de la charité. Le cas de richesses surabondantes exclu, rappelons-nous que la sollicitude pour les biens de la communauté — et c'est le seul embarras que puissent occasionner de modiques possessions — peut se concevoir comme pratique charitable [33]. Ces humbles possessions ne répugnent donc pas, au contraire, à la fin commune à toutes les religions [34]. Tous les religieux doivent se faire pauvres pour suivre le Christ, mais suivre le Christ s'incarne pour chacun d'eux dans les œuvres qui forment le but propre de son ordre. En tenant compte du domaine de ces fins immédiates — et c'est ici que la *Somme* devient le plus précieuse — il faut affirmer qu'une religion est plus parfaitement pauvre non pas selon une privation matérielle plus poussée, mais selon une privation qui sert mieux la poursuite de sa fin :

> Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic, præsupposito tali fine, paupertas major vel minor est religioni accommoda : et tanto erit unaquæque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini [35].

Ainsi sous peine d'imperfection une religion active doit posséder des biens communs abondants; une religion contemplative, de modestes possessions; une religion enfin qui dispense au peuple les fruits de la contemplation doit se contenter de possessions communes dans une mesure et selon un régime qui causent la moindre sollicitude possible.

De ces notes, encore une fois incomplètes, que faut-il conclure ? Ne parlons pas d'évolution; le mot serait disproportionné. Changement d'attitude ? Mais nous avons relevé au passage que les principes majeurs du juste milieu de la vertu, et de la pauvreté simple moyen de perfection, se retrouvent dans les premières œuvres. Je dirais plutôt : intelligence plus profonde et plus déliée du sujet total, la pauvreté chrétienne. Elle n'est plus confondue avec l'absence de possessions

33 Déjà la *Somme contre les Gentils* avait rapporté l'objection que le soin des possessions communes entrave la perfection, et lui avait répondu qu'un tel soin n'enlève rien à la perfection parce qu'il a, pour contrepartie, un acte de charité. *C. Gent.*, 3, 132, 2ᵉ *modus*, obj. 1 avec 134, 2ᵉ *modus*, 1ᵐ. Notons que saint Thomas n'allait pas jusqu'à dire : quoique cet acte de charité puisse en empêcher un plus élevé.

34 2ᵃ-2ᵉ, q. 188, a. 7.

35 2ᵃ-2ᵉ, q. 188, a. 7.

communes, justement parce qu'elle est mieux dégagée pour elle-même. Au lieu d'être toujours vue à travers cette forme pratique éminente, mais particulière, c'est elle qui fournit, dans son essence, le critérium selon lequel chaque modalité est étudiée et appréciée. Quant à la nature de cet approfondissement on pourrait croire, sur un examen trop rapide, qu'il ramène l'enseignement évangélique à une mesure rationnelle. En particulier, la présence dans l'article de la *Somme*, d'un texte aristotélicien sur le sujet crucial du rôle différent des richesses dans la vie active et dans la vie contemplative, pourrait en inquiéter quelques-uns :

> Ad actiones multis opus est, et quanto utique majores sunt et meliores, pluribus : speculanti autem nullo talium ad operationem necessitas [36].

Mais remarquons d'autre part que le *Contra retrahentes* [37], proche de la *Somme* dans le temps, connaît le passage et n'en reste pas moins tributaire d'une optique bientôt dépassée. Au contraire, c'est un regard à la fois plus attentif aux réalités concrètes de la vie religieuse et pénétrant mieux les intentions des textes évangéliques, qui vaut à saint Thomas un discernement et plus subtil et plus juste. Il s'est ainsi aperçu que de s'obstiner à ne vouloir qu'une pauvreté totale pour se disposer à suivre le Christ, pouvait rendre incapables des œuvres en quoi se résume l'accompagnement du Christ, les œuvres vives de la charité, cœur du christianisme.

Rosaire BELLEMARE, o.m.i.

[36] *Eth.*, 10, 8 : 1178 *b*.
[37] *C. Ret.*, 7, ad 7$^{m}$ : VIVÈS, 29, 168 *a*.

# God "Contains" the Universe

## A Study in Patristic Theology

*(concluded)*

---

### II. — LATIN FATHERS.

The Greek Fathers, as has been seen, have three well-defined terms which occur with the regularity of technical terms to explain God's mode of inbeing in the universe. The adjective *achóretos* and the verb *periéchein* are used for the same concept, i.e., to denote God's presence as different from and opposed to the limited and circumscriptive presence of created beings. They are used in patristic literature to express the incircumscribable presence of God and to connote the immensity of the divine Being. The verb *synéchein* is used to denote a presence which is also the abiding cause of the continued existence of created beings. It is expressive of the divine activity in and about the universe maintaining it and all its parts in existence.

All three of the Greek words are usually rendered in Latin tradition by one term, viz., *continere*. From this arises the difficulty of determining the exact sense of *continere* as used by the early Fathers and post-patristic Latin writers. Its meaning is shrouded in a certain indeterminateness and ambiguity. The exact sense must be determined from the context, if that is sufficiently ample. Because the early Latin Fathers and ecclesiastical writers are dependent upon the more developed terminology and theology of the earlier Greek Fathers the interpretation of *continere*, in final analysis, can be reduced to this: whether it translates or corresponds to *periéchein* or *synéchein*. Both of these terms, as has been pointed out, have a definite and well established meaning.

Tertullian speaks of God as holding or embracing the universe with His hand as a nest.[1] Arnobius makes it a characteristic of God

[1] TERTULLIAN, *Adv. Marc.*, 2, 25 (*PL*, 2, 314; *CSEL*, 47, 370) : "qui totum orbem comprehendit manu velut nidum"; ID., *Adv. Praxean*, 16 (*PL*, 2, 175; *CSEL*, 47, 257-8): "Qui totum orbem manu adprehendit velut nidum."

to fill all things with His power.[2] Lactantius says that the Divine Spirit is everywhere diffused and that all things are contained by Him.[3] In these passages Tertullian makes use of the verbs *comprehendere* and *apprehendere*; Arnobius of *complere* and Lactantius seems to be the first among Church writers to employ the term *continere*. Although the term *continere* does not occur in all of these passages, the Latin words used are akin to it and substitute for it; they correspond to the words and thoughts of the Greek Fathers. While the thought that is common to all of these passages concerns itself with the divine presence, there is a strong connotation of the divine power as operative in, and sustentative of, the whole universe.

Then come the Latin Fathers following in the wake of Origen, who, no doubt, exerted a powerful influence not only upon Greek thought in the second and third centuries but also over Latin writers. St. Hilary is one of the key-figures in the transition of the Trinitarian doctrine from the Greeks to the Latins. He makes frequent use of the term *continere* or at least of the doctrine thereby expressed. His *continere* responds to both the *periéchein* (or *achóretos*) and *synéchein* of the Greeks. The context must determine which is meant.

St. Hilary teaches that God, who is invisible, incomprehensible, and immense, is a supreme Spirit, and as such is "not circumscribed, or confined", but by the power of His nature is everywhere and is absent nowhere.[4] "God is not contained by places";[5] He "is not encompassed by edifices".[6] Again he says that God "is not contained by corporeal places, nor is the immensity of His divine power restricted by boundaries or spaces".[7] When we try to envisage space or place in relation to God, we must conceive of the divine Being as always extending beyond it, and that without end.[8] God is "infinite, because He is not in anything, but all things are in Him; [He is] always outside of place,

[2] Arnobius, *Adv. Nationes*, 6, 4 (*PL*, 5, 1170; *CSEL*, 4, 217): "Hoc est enim proprium deorum, complere omnia vi sua."

[3] Lactantius, *Div. Inst.*, 7, 3 (*PL*, 6, 743; *CSEL*, 19, 589): "divinum spiritum esse ubique diffusum eoque omnia contineri, ..."

[4] *De Trinit.*, 2, 31 (*PL*, 10, 72).

[5] *Tr. in Ps.*, 131, 23 (*PL*, 9, 741; *CSEL*, 22, 679).

[6] *Tr. in Ps.*, 126, 6 (*PL*, 9, 695; *CSEL*, 9, 617).

[7] *Tr. in Ps.*, 118, 19, 8 (*PL*, 9, 629; *CSEL*, 22, 526): "Non corporalibus locis Deus continetur, neque finibus aut spatiis divinæ virtutis immensitas coarctatur."

[8] *De Trinit.*, II, 6 (*PL*, 10, 55): "Semper autem locum ejus intendere ita tibi est, ut ei esse sine fine est."

because He is not contained."[9] God is everywhere whole and whole in all things.

> There is no place without God nor is there any place that is not in God. He is in the heavens, in the infernal regions, beyond the seas. He is on the inside; He is on the outside. And thus when He contains [habet] He is also possessed; nor is He in some one thing and not in all things.[10]

Commenting on the Psalmist's words: *magnus Dominus et laudabilis valde, et magnitudinis ejus non est finis*, St. Hilary states that the greatest praise of God lies in this that there is no moderation, circumscription or measure to His greatness and praise. For the power of God is not encompassed by the mind of man, nor is it contained by places, nor is it expressed by words, nor is it subject to time. His greatness suffers no limitations. It reaches to all places and all times. It exceeds the mind of man.[11]

Thus far, in Hilary, the immensity of God was described as corresponding to that theology of the Greek Fathers which is expressed by the term *periéchein*. It is, as Hilary himself terms it, "an incircumscriptive immensity".[12] But he also conceives of this divine presence in terms of power, and thus makes use of the term *continere* to correspond to the *synéchein* of the Greeks. Both the static and dynamic senses are manifest in his works. God, therefore, is "uncontained" in the sense that His immensity and infinite nature pervades and surrounds all things. But God also "contains" in the sense that His power is the preservative cause of the universe. Being active outside of it and within it, He holds it together.[13]

[9] *Ibid.*: "Infinitus, quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia; semper extra locum, quia non continetur."

[10] *Ibid.*, I, 6 (*PL*, 10, 30).

[11] Hilarius, *In Ps.*, 144, 6 (*CSEL*, 22, 831-2): "De hinc sequitur: 'magnus dominus et laudabilis valde, et magnitudinis ejus non est finis'. Hæc Dei prima et præcipua ladatio est, quod nihil in se mediocre, nihil circumscriptum, nihil emensum et magnitudinis suæ habeat et laudis. Virtus ejus opinione non clauditur, locis non continetur, nominibus non enuntiatur, temporibus non subditur: artus ad id sensus noster est, ingenium hebes est, sermo mutus est. Finem magnificentia ejus nescit, et aliquam emetiendi se opinionem immensa magnitudo non patitur. Extenta ubique, extenta semper est, hanc habens infinitatis suæ laudem, ceterum omnem intelligentiam infinitæ hujus in se qualitatis excedens."

[12] *De Trinit.*, I, 6 (*PL*, 10, 29).

[13] *De Trinit.*, I, 6 (PL, 10, 29) : "Universitas cœli palma Dei tenetur, et universitas terræ pugillo concluditur...; sed ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque, et supereminens et internus, id est, circumfusus et infusus in omnia nosceretur, cum et palma pugillusque continens potestatem naturæ exterioris ostenderet; ac thronus et scabellum subtrata esse et interno exteriora monstraret, cum exteriora sua interior

St. Ambrose, the immediate predecessor of St. Augustine, expresses the traditional doctrine of the Greek and Latin Fathers without using the verb *continere.* He describes God as embracing all things, but Himself not "confused", as penetrating all things, but Himself not "penetrated".[14] God not only fills all things, but also extends beyond them; He is not enclosed, as it were, by created things outside of and beyond Him, but He encircles all things and contains them (as it were) within Himself, for He alone is infinite.[15] Although St. Ambrose has not the ease of expression and the established terminology of the Greek Fathers, it is clear that he is following their footsteps in presenting the incircumscriptive immensity of God and in comparing it with the mode of being and presence of finite creatures. The Bishop also expresses the dynamic presence that God is everywhere whole, vivifying, moving and governing all things.[16]

St. Jerome, a contemporary of St. Augustine, makes use of *continere* and similar verbs *(concludere)* to denote the immensity of God. He thus refers to the Holy Ghost as containing all things and surrounding them with His majesty.[17] It was an error of the Jews, he writes, to believe that the invisible, incorporeal and incomprehensible God could be encompassed by the temple in Jerusalem. Heaven and earth are no measure for the immensity of God. He is within all things, but He is also outside of them; he pervades and penetrates, he surrounds and embraces.[18] Again he says that God is not enclosed in any place and does not dwell in heaven alone, for He is diffused everywhere, and all

insidens, ipse rursum exterior interna concluderet: atque ita solus ipse intra extraque se continens, neque infinitus abesset a cunctis, neque cuncta ei qui infinitus est non inessent."

14 St. Ambrose, *De Fide,* 1, 16, 106 (*PL,* 16, 553; ed. Ballerini, IV, 597): "complectens omnia, nusquam ipse confusus, penetrans omnia, nusquam ipse penetrandus."

15 *Com. in Ep. ad Eph.,* 3, 18 (*PL,* 17, 384) : "Cum dicit: *Latitudo, et longitudo et profundum;* hoc utique significat, ut sicut in sphæra tanta longitudo est, quanta latitudo, et tanta altitudo, quantum et profundum; ita et in Deo omnia æqualia sunt immensitate infinitatis. Sphæra enim definito modo concluditur; Deus autem non solum implet omnia, sed et excedit; nec enim clauditur, sed omnia intra se habet, ut solus ineffabilis et infinitus habeatur."

16 *De dignitate conditionis humanæ,* 2 (*PL,* 17, 1015).

17 St. Jerome, *Ep.* 98, 13 (*PL,* 22, 801; *CSEL,* 55, 197): "'quo abibo a Spiritu tuo'? quod dicens ostendit sancto Spiritu omnia contineri, et illius majestate circumdari."

18 *Com. in Is. Proph.,* XVIII, 66, 1 (*PL,* 24, 652).

things are contained by Him.[19] "The eternal God and creator of all, knows, contains and dispenses all things by His majesty."[20]

From a careful analysis of such texts and contexts, it will be gleaned that the verb "to contain" *(continere)* used in connection with God and the universe by the Latin Fathers has two distinct meanings. Firstly, similar to the Greek Fathers, the Latins maintain that God has not spatial, local, circumscriptive presence. He is not in the universe in the manner of limited creatures, material and immaterial; the universe with all of its constituent beings is rather in His immensity and infiniteness. In this sense it corresponds to the meaning of the words *achóretos* and *periéchein* as used by the Greek Fathers in the same connection. Secondly, "to contain" assumes the meaning of divine action in the universe, as it also does in Greek patristic literature. God's "containing" of the universe or of beings constituting the universe signifies a divine operative action whereby God upholds, sustains, preserves that which He has created and that in which He is said to be present. Since God's presence is said to be pervasive of the whole universe and of all things in it His conserving power is universally present and operative. In this meaning the Latin *continere* is equivalent to the term *synéchein* of the Greek Fathers.

It is to be observed that the early Greek and Latin Fathers conceived of the presence of God in terms not of substance but of activity. Up to the time of St. Augustine the Fathers do not speak of the divine essence, nature or substance as being present but of the divine power *(dynamis, energeia)* pervading and operating in the universe. To be sure, the doctrine of the Fathers on the nature of God is such that where the divine power is active there too His divine substance will be. This is a sequence of their doctrine on the absolute simplicity of God. It is evident that they are intent upon expressing the activity of God in the universe to show the latter's dependence upon God. But it is also patent that they do not speak of the presence of His substance to avoid the Stoic identification of God with the world.

19 *Com. in Is. Proph.*, XVI, 57, 15 (*PL*, 24, 577): "quod utique non more Judaico debemus accipere, ut Deus ullo claudatur loco et in cœlo tantum habitet, qui ubique diffusus, est, et a quo omnia continentur: sed excelsa et cœlos, Sanctos merito intelligamus atque virtutes."

20 *Com. in Is. Proph.*, XII, 40, 27 (*PL*, 24, 411).

## A. St. Augustine.

As a reservoir fed by many rivulets releases its waters in a single life-giving stream, so St. Augustine, a beneficiary of the antecedent patristic heritage, enriched this inheritance by his powerful genius and bequeathed it to posterity. On account of his tremendous influence on the remainder of the patristic period, the preparatory period of high scholasticism, and the golden age of scholasticism itself, St. Augustine is by far the most important figure in the patristic era. In universality and depth of doctrine he has no peer among the Fathers. In the matter at hand he presents the most developed doctrine of all.

Already in his popular and immortal *Confessions*, written about 400, he gives evidence of having mastered the doctrine of tradition and conveys it through the traditional Latin terms. At the very outset of this work the Saint gives vent to a deep consciousness of God's all-pervading presence, for he confesses the firm hold that this doctrine had upon him. The profusions of his soul do not merely reveal a profound religious sentiment but also express a firm and deep theological doctrine. He states here that God is everywhere totally present; He is altogether present in the whole universe, altogether in heaven and on earth, yes, even present in hell, present in all the beings that fill the earth, and altogether present in the very inner being of St. Augustine. After having invoked God to come into himself, it comes as an afterthought to Augustine that there is no need to entreat God now to come from heaven into him, for He is already there by that presence by which He fills all things.

> Et quomodo invocabo Deum meum, ...? Quoniam utique in me ipsum eum vocabo, cum invocabo eum. Et quis locus est in me quo veniat in me Deus meus? Quo Deus veniat in me, Deus qui fecit cœlum et terram? Itane, Domine Deus meus, est quidquam in me quod capiat te? An vero cœlum et terra quæ fecisti, et in quibus me fecisti, capiunt te? An quia sine te non esset quidquid est, fit ut quidquid est capiat te? Quoniam itaque et ego sum, quid peto ut venias in me, qui non essem, nisi esses in me? Non enim ego jam in inferis, et tamen etiam ibi es. Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me...
>
> Capiunt ergone te cœlum et terra, quoniam tu imples ea? An imples, et restat, quoniam non te capiunt? Et quo refundis quidquid impleto cœlo et terra restat ex Te? An non opus habes, ut quoquam continearis, qui contines omnia; quoniam quæ imples continendo imples? [21]

[21] *Confes.*, I, 2-3 (*PL*, 32, 661-2; ed. M. Skutella, 2-3).

Augustine presents us with theological and philosophical thoughts which he will continue to use and develop in subsequent works. He uses the terms *continere* and *capere* in the traditional sense to designate the immensity of God. God cannot be contained in man, nor heaven and earth. The principle laid down by the Bishop is that the creator cannot be contained by the created. Although he does not speak *ex professo* of the conserving power of God, Augustine switches to that idea spontaneously through a consideration of the dependence of man, the universe and place upon God and not vice-versa. Man and the universe could not be without the creative act of God. Once they are, He fills them, and filling them, He at the same time contains them. The "containing" strongly connotes the conservative power of God.

In his *ex professo* treatise *On the Presence of God* to a certain Dardanus, written in 417, Augustine says that God is everywhere whole, and adds that He is so present *in seipso.*[22] Now he asks how God can be everywhere, if He is in Himself. Augustine explains both. God is present everywhere because He is nowhere absent. He is present *in seipso* because He is not contained *(non continetur)* by those things to which He is present, as if He could not be without them. Augustine illustrates his statement by concrete examples that show the difference in presence between other beings and God. If space is taken away from bodies they will be nowhere, they are not at all. If the material bodies should be withdrawn from under the qualities which they support and which inhere in them, there will not be a substance in which they can exist, and thus they will cease to be. Created entities need a substratum in which to exist; but they also need God who is present in them. Without Him nothing would subsist.[23]

It is altogether different with God. He is the *ipsum esse*, the *esse subsistens*, and as such needs not any universe, space or place in which to exist; He would exist even if all other beings did not exist.[24] In order to be, all created things need God to be in them; but God does not need that things exist, in order that He, too, may be.[25] Before

22 *Ep.* 187, 6, 18 (*PL*, 33, 838; *CSEL*, 57, IV, 96).
23 *De quant. anim.*, I, 34, 77 (*PL*, 32, 1078): "sine quo esse nemo potest."
24 *Ep.* 187, 6, 18 (*PL*, 33, 839; *CSEL*, 57, IV, 97): "...nec in quibus est, ita est, ut indigeat eis, tamquam non possit esse nisi in eis."
25 *Enar. in Ps.* 113, 1, 14 (*PL*, 37, 1481): "Ergo in quibus est ipse, tamquam indigentia continet, non ab eis tamquam indigens continetur." *Sermo* 342, 3 (*PL*, 39,

God created things, places, and time, He was.[26] Consequently even now after they exist, they do not serve as a substrate, container or necessary prerequisite for His existence. This condition of God's independence from space, locality, or any other entity is expressed by the Saint when he says that God is *totus in seipso.*[27]

When explaining the hovering of the Holy Ghost about the prime matter — the *materia informis* — of Genesis 1, 2, St. Augustine is given an occasion to speak his mind on the manner of the presence of the Holy Ghost in this first stage of the universe and on the meaning of the word *continere.* Arguing against the Manicheans, he denies that this passage can be interpreted in the sense of local presence, i.e., presence in the water or the *materia informis,* as if the Holy Spirit were contained in it.[28] For, to use the Bishop's own examples, the Holy Ghost did not move over the water as oil flows over the surface of the water or as the water moves over the soil and physically covers it. In both instances the one substance is contained by the other.[29]

Augustine, however, does adduce from the material universe an example which approximates in some tangible way the spiritual manner in which the Holy Ghost was present to the initial work of creation. He was there filling and acting in prime matter as the light of the sun or moon is present in bodies which are illuminated by them upon earth. The light is not contained in them in the manner as to be exhausted or enclosed by them, but is suffused in them, and yet shines beyond them.[30]

St. Augustine was well acquainted with the doctrine of the world-soul common to Plato, Plotinus, and the Stoa. The function of the world-soul, in the interpretation of Augustine, was to animate the whole

1502): "Sic erat hic, ut et antequam mundus esset, non quasi non haberet ubi esset, Deus enim habitando continet, non continetur."

[26] *Enar. in Ps.* 122, 4 (*PL*, 37, 1632): "Et antequam faceret Deus sanctos, ubi habitabat? In se habitabat Deus, apud se habitabat, et apud se est Deus." Although St. Augustine refers in this passage to the presence of inhabitation and not to that of the natural and universal inbeing the underlying principle is applicable to both types of presence.

[27] *Ep.* 187, 6, 18 (*PL*, 33, 838; *CSEL*, 57, IV, 96): "in se ipso autem, quia non continetur ab eis, quibus est præsens, tamquam sine his esse non possit."

[28] *De Gen. contra Manich.*, I, 5, 8 (*PL*, 34, 177); *cf.* J. R. Maher, "St. Augustine's Defense of the Hexameron", *The Catholic Biblical Quarterly*, VI (1944), 460.

[29] *De Gen. ad lit. lib imp.*, IV, 16 (*PL*, 34, 226; *CSEL*, 28, ed. J. Zycha, I, 468-9): "Non ita superferebatur sicut oleum aquæ, vel aqua terræ, id est, quasi contineretur."

[30] *Ibid.*, "Si ad hoc de visibilibus exempla capienda sunt, sicut superfertur lux ista solis aut lunæ his corporibus, quæ illuminat in terra: non enim continetur illis; sed cum cœlo contineatur, istis superfertur."

material mass of the universe, to cause or aid in the production of corporeal beings, and to hold together and preserve the universe and all beings in it. Adducing the teaching of these philosophers in an attempt to explain Genesis 1, 2, Augustine makes use of their established Latin terminology. We thus encounter the word *continere.*[31] This word he also uses on his own account to designate the same thought in his various writings. While he does not altogether repudiate the doctrine of a world-soul,[32] he categorically denies that the words of Genesis 1, 2 can be interpreted in this manner on the grounds that the Spirit mentioned in that verse is a divine Person and not a creature.[33]

The term *continere* occurs frequently in his commentaries on Genesis. He says that after the act of creation God does not cease to contain *(continere)* and govern *(gubernare)* all that He created.[34] The containing is here distinctly linked with the operative power of God, through which the universe and all things constituting it continue in existence. The dependence of the contingent universe upon God is evident not only from its creation but also from its maintenance in existence; whereas God, in contrast to the contingent universe, is the necessary being and preserving cause. While he makes God contain the world through His penetrating power, Augustine is always quick to point out that God is not one with the universe but is utterly transcendent to it.[35]

[31] *De div. quæst. ad Simpl.*, II, 1, 5 (*PL*, 40, 133): "Non ergo cogit quod dictum est, 'Et Spiritus Dei superferebatur super aquam', illum intelligere spiritum, sicut nonnulli volunt, quo mundi moles universa ista corporea velut animatur, ad ministerium quorumque gignentium, et in sua specie continendarum corporalium creaturarum... eundum spiritum velint accipi, invisibilem scilicet creaturam cuncta visibilia universali quadam conspiratione vegentantem atque continentem."

[32] *Cf. De cons. Evang.*, I, 23, 35 (*PL*, 34, 1058); *Retract.*, I, 5, 3 (*PL*, 32, 591); *Retract.*, I, 11, 4 (*PL*, 32, 602).

[33] *De div. quæst. ad Simpl.*, II, 1, 5 (*PL*, 40, 133). *Cf.* S. J. Grabowski, "Spiritus Dei in Gen. I, 2 according to St. Augustine", *The Catholic Biblical Quarterly*, X (1948), pp. 19 ff.

[34] *De Gen. ad lit.*, IV, 12, 23 (*PL*, 34, 305; *CSEL*, 28, I, 108): "Proinde et quod Dominus ait, 'Pater meus usque modo operatur', continuationem quandam operis ejus, qua universam creaturam continet atque administrat, ostendit." *Cf. Ep.* 187, 4, 14 (*PL*, 33, 837; *CSEL*, 57, IV, 92).

[35] *De Gen. ad lit.*, VIII, 26, 48 (*PL*, 34, 391; *CSEL*, 28, I, 265): "...cum ergo tale aliquid Deus agit, non debemus opinari ejus substantiam qua Deus est, temporibus locisque mutabilem, aut per tempora et loca mobilem... non in illo opere quo naturas creat, sed in illo quo intrinsecus creatas extrinsecus administrat, cum sit ipse, nullo locorum vel intervallo vel spatio, incommutabili excellentique potentia et interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia."

St. Augustine illustrates this activity of God by comparing it with the manner of man's activity. Firstly, God works intrinsically in the thing which He creates and within the things which He sustains, whereas man exerts his energy on the outside of something already existing. Besides, God cannot recede from the work that He has brought into existence, as does the artisan. When the latter completes his work, he goes away, since the structure or artifice no longer needs him for its continuance in existence. If God were to withdraw in this manner from the created universe it would turn to nothingness.[36] This is true likewise of each created being in the universe. God's omnipotent and all-sustaining power is the cause of the subsistence of all creation. Hence it is that God, in St. Augustine as well as in patristic theology, is represented metaphorically somewhat in the manner of humans as upholding and sustaining the universe in existence.

> Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omnis creaturæ; quæ virtus ab eis quæ creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim sicut structor ædium cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente, stat opus ejus; ita mundus vel ictu stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit.[37]

Although St. Augustine does not use the term *continere* in the passage just quoted, that same doctrine of conservation underlies the meaning of *continere* in many other passages. To confirm this let us adduce another passage in which the term occurs in a similar context. Although the passage deals with the presence of inhabitation in the souls of the just and not with the general divine omnipresence, it nevertheless bears out the meaning of *continere.*

> Aliter enim nos habitamus in domo, aliter Deus in sanctis: tu habitas in domo; si subtracta fuerit, cadis; Deus autem sic habitat in sanctis, ut si ipse discesserit, cadant. Quicunque ergo sic portat Deum, ut sit templum Dei; non putet sic a se portari Deum, ut terreat Deum, si se subducat. Væ illi si se subtraxerit Deus; quia ipse cadit: nam Deus in se semper manet. In quibus nos habitamus, ipse nos continent; in quibus Deus habitat, ipsa illos continet.[38]

[36] *De Gen. ad lit.*, IV, 12, 22 (*PL*, 34, 304; *CSEL*, 28, I, 108); *cf.* also *ibid.*, IV, 12, 23 (*PL*, 34, 305; *CSEL*, 28, I, 109); *ibid.*, V, 20, 40 (*PL*, 34, 335; *CSEL*, 28, I, 164).

[37] *De Gen. ad lit.*, IV, 12, 22 (*PL*, 34, 304; *CSEL*, 28, I, 108). *Cf. Confes.*, VII, 15, 21 (*PL*, 32, 744; ed. SKUTELLA, 144). See also St. THOMAS, *Sent.*, I, d. 37, q. 1, a. 1 in c., where he makes use of the same example.

[38] *Enar. in Ps.* 122, 4 (*PL*, 37, 1632-3).

The term *continere* in reference to God in the universe is used in St. Augustine in a twofold sense: firstly, in the circumscriptive sense, and it thus denies that God is present locally; secondly, in a dynamic sense, and it thus asserts a presence of God in the universe that He supports and preserves by His immediate power. Let us further illustrate and explain this twofold use in St. Augustine.

In the words of St. Augustine God is not contained in place; for whatever is contained in place belongs necessarily to the category of material bodies.[39] He expresses this thought in various ways, saying that God is not enclosed in place,[40] and that He is not circumscribed by place.[41] He cannot be confined to any one place or places, for He fills all places with His presence.[42] God, strictly speaking, is not to be said to be somewhere, for whatever is designated as being somewhere is in place, but God cannot be said to be in place.[43] Because God is not contained in place it is not correct to ascribe to Him motion or transition from place to place.[44]

The Bishop warns us: "Only let us not try to bring God to place, let us not try to include God in place, let us not try to diffuse God through spaces, as it were, by some mass; let us not dare that, let us not think it."[45] And again: "Do not think of God to be in places;" for "if He were in place, He would not be God".[46]

God has a distinctive mode of presence, which is altogether different from that of material beings, but it also transcends in its perfection the mode of presence of all other spiritual beings. Material beings are present circumscriptively: whole in the whole part of space, and parts in the corresponding parts of space. The soul is present more perfectly than material beings. It is present whole in the whole body which it vivifies, and whole in every part of that body. The presence of the soul,

39 *De div. quæst.*, 83, 1, 20 (*PL*, 40, 15-16); *Sermo* 242, 3 (*PL*, 38, 1502-3); *Sermo* 12, 3, 3 (*PL*, 38, 101); *Enar. in Ps.* 34, 6 (*PL*, 36, 337); *De serm. Dom. in mon.*, II, 5, 17 (*PL*, 35, 127).

40 *Sermo* 277, 14, 14 (*PL*, 38, 1265); *De civ. Dei*, VII, 30 (*PL*, 41, 220; ed. Dombart-Kalb, I, 313): "nullis inclusis locis."

41 *Confes.*, V, 2, 2 (*PL*, 32, 707; ed. Skutella, 77): "quem Deum nullus circumscribit locus."

42 *In Io. Ev. tr.*, 31, 9 (*PL*, 35, 1640).

43 *De div. quæst.* 83, 1, 20 (*PL*, 40, 15-16).

44 *In Io. Ev. tr.* 31, 9 (*PL*, 35, 1640); *De civ. Dei.*, XVI, 5 (*PL*, 41, 483; ed. Dombart-Kalb, II, 131): "non loco movetur Deus, qui semper est ubique totus."

45 *Sermo* 277, 14, 14 (*PL*, 38, 1265).

46 *Enar. in Ps.* 74, 9 (*PL*, 36, 952).

therefore, is restricted by the confines of the body. God is present in and to the whole universe in such a manner as to be whole in the whole universe and whole in every part of it including the minutest and most insignificant part.[47] God is not, however, confined to the universe, for He is immense, which means that His presence is inexhaustive.

St. Augustine succinctly and trenchantly expresses this manner of presence with the Latin apothegm *ubique totus*;[48] elsewhere he gives it a touch of greater exactness when he says *ubique simul totus.*[49] Now the reason is patent why God is not *in loco*; because He is *ubique totus.*[50] The Bishop expatiates upon what he means by saying that God is present everywhere and wholly present in all places:

> On this account is He said to be everywhere, because He is absent to no part; on this account is He said to be whole, because He presents not one part of Himself to a part of things, and another part of Himself to another part of things, a less to lesser parts, greater to a greater part; but He is equally present as a whole not only to the whole of the universe, but also to each part of it.[51]

Now we turn to the second meaning of this word. As may be gleaned from the various passages which have been quoted from St. Augustine, the verb, "to contain", has a dynamic meaning, expressing the divine power of preserving in existence that which has been created. He says that God contains and administers, contains and rules, contains and governs the things that have been created.[52] "Behold, what He created, He governs and contains; He himself who created, fills by His presence those things which He created."[53] In

[47] *Ep.* 187, 5, 17 (*PL*, 33, 838; *CSEL*, 57; ed. A. Goldbacher, IV, 95): "ideo enim ubique esse dicitur, quia nulli parti rerum absens est; ideo totus, quia non parti rerum partem suam præsentem præbet, et alteri parti alteram partem, æquales æqualibus, minori vero minorem, majorique majorem, sed non solum universitati creaturæ, verum etiam cuilibet parti ejus totus pariter adest."

[48] *Ep.* 187, *passim; De civ. Dei*, XVI, 5 (*PL*, 41, 483; ed. Dombart-Kalb, II, 131); *ibid.*, VII, 30 (*PL*, 41, 220; ed. Dombart-Kalb, I, 313); *Confes.*, VI, 3, 4 (*PL*, 32, 721; ed. Skutella, 103); *ibid.*, I, 3, 3 (*PL*, 32, 662; ed. Skutella, 3); *Sermo* 53, 8 (*PL*, 38, 367); *Sermo* 277, 13, 13 (*PL*, 38, 1264); *Ep.* 137, 2, 4 (*PL*, 33, 517; *CSEL*, 44, III, 101); *In Io. Ev. tr.* I, 8 (*PL*, 35, 1383).

[49] *Sermo* 277, 13, 13 (*PL*, 38, 1264-5).

[50] *De symb. ad catech.*, II, 2 (*PL*, 40, 662); *Sermo* 53, 8 (*PL*, 38, 367); *De mor. Ecc.*, I, 11, 19 (*PL*, 32, 1320).

[51] *Ep.* 187, 5, 17 (*PL*, 33, 838; *CSEL*, 57, IV, 95).

[52] *De Gen. ad lit.*, IV, 12, 23 (*PL*, 34, 305; *CSEL*, 28, I, 110): "continere et gubernare"; *ibid.*, IV, 12, 23 (*PL*, 34, 305; *CSEL*, 28, I, 108): "qua universam creaturam continet atque administrat"; *ibid.*, II, 6, 12 (*PL*, 34, 268; *CSEL*, 28, I, 41): "quia regit et continet ea."

[53] "Sermones" (Mai), *Miscellanea Agostiniana* (ed. G. Morin; Romæ, 1930), I, 360: "Ecce quæ fecit, gubernat et continet; ille ipse qui fecit implet sua præsentia ista quæ fecit."

these Augustinian dicta, the operation of "containing" refers to the all-important act of sustaining and maintaining in existence, whereas the other terms used synonymously by St. Augustine when he speaks of the universe, refer to other relatively external operations of God by which He moves and guides creation, in His providential care, to an orderly purpose. The divine activity of sustaining the universe is as proper to God as creation itself, and is a continuation of the creative act.

There are, therefore, in the philosophy and theology of St. Augustine three most important acts of God in relation to the universe. The act of creation, proper only to God, is the act by which things begin to be. The act of "containing" is the act of conserving that which is created. Just as creatures have no sufficient reason to become of themselves, so likewise they do not possess a sufficient reason or power to remain in existence by themselves. The acts of creation and conservation Augustine conceives as being very intrinsic to the things created and conserved. The act of administration of the universe comprises all acts whereby God maintains stability, lends motion, preserves order and leads all to a purposeful end. St. Augustine considers these operations as external compared to those of creation and conservation. "God is in this manner... the creating substance of the world ruling it without labor and containing it without burden." [54]

## B. Post-Augustinian Writers.

The Fathers who came in the wake of St. Augustine were satisfied, in a great measure, with digesting the enormous and precious doctrinal heritage which he has bequeathed to posterity. They remained faithful not only in transmitting his doctrine but also in employing his terminology. Pope Leo the Great refers to God's incircumscriptive presence when he says that "the creator of all things is everywhere present and transcends all things". [55] He also follows closely upon St. Augustine's words when he says that God fills all things with His presence while He contains them. [56]

[54] *Ep.* 187, 4, 14 (*PL*, 33, 837; *CSEL*, 57, IV, 92): "sic est Deus... substantia creatrix mundi, sine labore regens, et sine onere continens mundum."

[55] St. Leo, *Hom. 3 de Nativ., Sermo* 23, 1 (*PL*, 54, 199).

[56] *Sermo* 76, 3 (*PL*, 54, 405): "simul implens omnia, simul continens omnia."

According to Fulgentius, just as time cannot be coeternal with God, because He alone is eternal, so also no created thing can encompass *(concludere)* God, because He is immense. Being immense, He is everywhere whole and is not contained *(non continetur)* in place, nor is He extended or contracted in space.[57] Fulgentius expressly teaches that God is present according to His substance and power; this explicit doctrine is scarcely found in his Latin predecessors.[58] If God is said to embrace all things, this is not done by any mass, but by power. He is so present to everything, that nothing can be separated locally or spatially from Him. Place itself cannot exist without God. All the things that He made He fills with His immensity and contains by His power.[59]

Thus the word *continere* in St. Fulgentius is used primarily to express the divine immensity. But immensity is not conceived as inert but as active and operative. It attains some effect; namely, it sustains all existing things. The manner in which this is accomplished is not further determined by Fulgentius. *Continere,* therefore, means the immensity of God as encompassing all things, but also the infinite power of God preserving all things in existence. "It is necessary that the power of God and the divinity be naturally eternal just as they are naturally immense."[60]

St. Gregory the Great tells us himself that he drank deeply of St. Augustine.[61] In his doctrine on God as the creator, preserver,

[57] Fulgentius, *Contra serm. Fastidiosi,* 6 (*PL,* 65, 514): "Trinitas autem unus Deus, sicut est æternus et nulla illi coæterna sunt tempora; sic est immensus, quem nulla potest concludere creatura; et quia immensus, ubique totus; quia nec continetur loco, nec destenditur, aut contrahitur spatio."

[58] *Ad Trasim.,* II, 11 (*PL,* 65, 258): "Omnia implet, omnia continet... Quantum ergo ad substantiam et potentiam suam, ubique est Trinitas, unus Deus, totus, totum complens virtute, non mole, totus in singulis, totus simul in omnibus creaturis.

[59] *Serm. Fastidiosi* 1, 4 (*PL,* 65, 511): "A Deo nostro, id est, ab ipsa Trinitate sancta nihil potest localiter separari, quia idem Deus summus, verus et bonus, sicut omnia fecit, sic omnia continet et replet immensus. Non est autem corporalis, neque localis, et ideo nec ipsa corporalia possunt a Deo localiter separari; quia in loco est omne corpus et sine Deo nullus est locus." A little later, he says: "Deus enim sic nullo continetur loco, ut ipse contineat omnem locum; in quo moles est nulla, et cujus est virtus immensa... per potentiam tamen naturalem in omnibus creaturis suis sic semper est, ut nulla creatura vel particula creaturæ inveniri possit in qua Deus per potentiam non sit."

[60] *Ibid.,* I, 5 (*PL,* 65, 513): "Virtus Dei atque divinitas necesse est ita sit naturaliter immensa, sicut est naturaliter sempiterna."

[61] St. Gregory the Great, *Moralia,* II, 12, 20 (*PL,* 75, 565): "Quia ipse [Deus] manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia; et superior est per potentiam, et inferior per sustentationem; exterior per magnitudinem, et interior per subtilitatem: sursum regens, deorsum continens; extra circumdans, interius pene-

ordainer, and mover of the universe there are definite traces of strong Augustinian influence. Quoting various texts from the Old Testament for the divine omnipresence,[62] he combines them with the words of Isaias, 40, 12: "*Cœlum metitur palma et omnem terram pugillo concludit.*" Thus the presence of God in the universe is a dynamic presence. God, proceeds Gregory, is interior to all things, but He also remains exterior to them. While it is an indispensable requisite of all things that God fill them, it is an absolute postulate of the divine nature that He be transcendent to them. God is graphically described by St. Gregory as surrounding all things, and thus He is exterior to them; but He is also presented as being interior to them. By virtue of this immanence, all things are contained by God, because it is His power that holds them together and thus preserves them in existence.[63] St. Gregory uses the term "*continere*"; it is evident that he expresses thereby that action of God which the Scholastics term conservation.

There are other pregnant passages in St. Gregory which reproduce the same thoughts and approximate in wording the text just treated, but which do not bear the term "*continere*". Thus he describes God as an uncircumscribed spirit who "has within Himself all things, which He encompasses by filling, and fills by encompassing, and transcends by sustaining and sustains by transcending".[64] And again, in another passage, he says that "God is that nature which holds [*tenet*] all things, encompasses them, exceeds all things, and sustains them".[65]

St. Gregory accentuates the distinction between things that "simply" are and that being which "principally" is. This distinction coincides with the existence of beings that are mutable and the being which is by nature immutable — a Platonic concept characteristic of St. Augus-

trans; nec alia ex parte superior, alia inferior, aut alia ex parte exterior, atque ex alia manet interior: sed unus idemque totus ubique præsidendo sustinens, sustinendo præsidens, inde inferius sustinens; et unde exterius ambiens, inde interius replens; sine inquietudine superius regens, sine labore inferius sustinens; interius sine extenuatione penetrans, exterius sine extensione circumdans. Est itaque inferior et superior sine loco; est amplior sine latitudine, est subtilior sine extenuatione."

62 *Moral.*, II, 12, 20 (*PL*, 75, 565).

63 *Ibid.*

64 *Moral.*, XVI, 31, 38 (*PL*, 75, 1140): "Incircumscriptus spiritus omnia intra semetipsum habet, quæ tamen et implendo circumdat, et circumdando implet, et sustinendo transcendit, et transcendendo sustinet."

65 *In Ezech.*, I, 16 (*PL*, 76, 860): "illa natura sit quæ tenet omnia, implet omnia, complectitur omnia, superexcedit omnia, sustinet omnia." Also *Moral.*, X, 8, 13 (*PL*, 75, 928): Deus "qui et transcendendo et portando omnia et implendo concludit".

tine but also adopted by St. Gregory. Beings that are mutable do not and cannot exist by themselves, but must find support in a subsisting and immutable being. They receive life, movement and order from Him. Without His sustaining and governing hand all things would return to nothingness.[66] The term "*continere*" is not found in this passage, but the theology of "*continere*" is in it.

St. Thomas and St. Bonaventure quote the said passage of St. Gregory the Great using the terms "*conservare*" or "*continere*" that Gregory himself did not use. The passage in St. Thomas[67] reads: "*Dependet enim esse cujuslibet creaturæ a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit.*" St. Bonaventure[68] who is Augustinian-minded uses "*continere*". His words are: "*Utrum omnis rei conservatio sit a Deo; et quod sic videtur per Gregorium: 'cuncta in nihilum cederent, nisi manu conditoris ea contineret'.*"[69] This is a slight recast of Gregory's words: "*Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret.*"

The anonymous author of *Speculum* repeats many an expression and synthesizes many a thought of St. Augustine, but there are also traces of St. Hilary's and St. Gregory's manner of presenting the divine presence. The *Speculum* portrays God in terms which involve the relationship of space and place to Him: He is invisible, incircumscriptive, illocal, immense, incomprehensible, everywhere whole — wholly in heaven, on earth, and everywhere, — who ineffably penetrates, contains, and governs all things.[70]

The aforementioned work refers to the "magnitude of the divine immensity" as being present in all things but not in such a manner as

[66] *Moral.*, XVI, 37, 45 (*PL*, 75, 1143): "Aliud est esse, aliud principaliter esse; aliud mutabiliter, atque aliud immutabiliter esse. Sunt enim hæc omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis minime subsistunt, et nisi gubernantis manu teneantur, esse numquam possunt. Cuncta namque in illo subsistunt, a quo creata sunt."

[67] St. Thomas, *Sum. Theol.*, p. I$^a$, q. 104, a. 1.

[68] *In II Sent.*, d. 37, a. I, q. II (Ad Claras Aquas [Quaracchi, 1885], II, 864).

[69] *Moral.*, XVI, 37, 45 (*PL*, 75, 1143).

[70] *Speculum*, 3 (*PL*, 40, 970): "Deus invisibilis, inæstimabilis, incircumscriptus, illocalis, immensus, incomprehensibilis, ubique totus, ubique præsens, ineffabiliter omnia penetrans, omnia continens, omnia sciens, cuncta prospiciens, omnia potens, et universa gubernans, totus in cœlo, totus in terra, totus etiam ubique." *Cf.* also, 4 (*PL*, 40, 971): "illocalis, interminus, incircumscriptus, nusquam finitus."

not also to be outside of them; and again, it is outside of all things but not in such a manner as not to be within them. The author continues his speculations on the divine presence by saying that it is interior to all things in order to contain them; it is exterior to all things in order to rule them by encompassing them. He adds that by being exterior to them, God shows Himself to be their creator; by being interior to them He proves that He governs and rules all things. In order that those things which God has created should not be without Him, He is within them; lest they should be outside of Him, He is outside of them, so as to encompass them not by any local magnitude, but by a dynamic presence.[71]

The author says further that God's omnipresence governs all things, rules and fills what it has created. Nor do we say that He fills all things that they may contain Him, but that they may rather be contained by Him.[72] The notion which is primarily conveyed by the use of "*continere*" in *De Speculo* is that "containing" which belongs to God through His incircumscriptive immensity. The term is not brought directly in connection with the notion of preservation, but there is a slight connotation of preservative causality. Certainly the notion of conservation occurs in the context in such passages as: "*Quis sine te subsistere vel esse potest.*" "*Omnia a te sunt, et per te subsistunt.*"[73]

Cassiodorus teaches that God is "*ubique totus*"[74] because He is not enclosed in space;[75] nor does He sit or stand, for position belongs to corporeal bodies.[76] "He is everywhere full, everywhere whole, not confined to space, but He fills all spaces and contains them."[77] When, therefore, Cassiodorus employs the words *omnia penetrans, cunctaque*

[71] *Ibid.*, 22 (978): "Immensitas quippe divinæ magnitudinis tuæ ista est, ut intelligamus te intra omnia, sed non inclusum; extra omnia, sed non exclusum." c. 23 (p. 978): "Et ideo interior es, ut omnia contineas; ideo exterior es, ut incircumscriptæ magnitudinis tuæ immensitate omnia circumcludendo regas. Per id ergo quod exterior es, ostenderis esse creator; per id vero quod interior es, omnia gubernare et regere demonstraris. Ac ne ea quæ creata sunt sine te essent, tu intra omnia es: verum ne extra te essent, tu exterior es, ut omnia concludantur a te, non locali magnitudine, sed potentiali præsentia, quia ubique es præsens, et omnia tibi præsentia."

[72] *Ibid.*, 21 (978): "Deus, cujus omnipotentia omnia gubernat, regit et implet quæ creavit. Nec ideo te omnia implere dicimus, ut te contineant: sed ut ipse potius a te contineantur."

[73] *Ibid.*, 32 (982).

[74] Cassiodorus, *De instit. div. lit.*, 32 (*PL*, 70, 1148).

[75] *Exp. in Ps.* 45, 5 (*PL*, 70, 330).

[76] *Exp. in Ps.* 81, 1 (*PL*, 70, 592-3).

[77] *Exp. in Ps.* 118, 151 (*PL*, 70, 890).

*continens,*[78] they are to be equated with *incomprehensibilis.*[79] They can only refer to a denial of spatial presence without any reference to the dynamic presence of a conservative cause. In the same sense Boethius writes that there is no place that can receive or encompass God, although instead of the more common word *continere* he uses *capere.*[80]

Likewise in the writings of St. Isidore of Spain the attribute of God's immensity is accentuated in the doctrine on the presence of God. He repeats the common dictum of patristic antiquity that through His immensity God embraces all things, but He Himself remains unencompassed.[81] In conjunction with the immensity of God His omnipotence plays its part in preserving things. Again Isidore teaches the oft-repeated doctrine that God is within all things, but not in such a manner as to be enclosed; outside of all things, but not in such a manner as to be excluded from them. For this reason, is He interior to them, in order that He may contain them, that is, to conserve them; He is exterior to them in order that He may encompass all things by His incircumscriptive immensity.[82] But the word *continere* also occurs in this same work in the sense of "containing" without conserving.[83]

Alcuin (735-804), who was a collector and disseminator of theological knowledge rather than an originator of it, leans heavily on St. Augustine. He refers to the omnipotence of God as governing, ruling, and filling all things which it has created. He states, however, that the filling of all things by God is not that they may contain Him but that He contains them. He further says that God is within all things in order to contain them; and yet He is outside of all things in order that by the immensity of His uncircumscribed magnitude He may encompass all things.[84] A contemporary of Alcuin says: "God is never absent, who if He were absent, would be local; if He is local, He does not

78 *Exp. in Ps.* 124, 2 (*PL*, 70, 922).

79 *Exp. in Ps.* 138, 6 (*PL*, 70, 986).

80 *De Trinit.*, 4 (*PL*, 64, 1252-3).

81 *Etym., Lib. 7, De Deo, Angelis et Fidelium Ordinibus*, 30 (*PL*, 82, 263).

82 *Sent. Lib. Prim.*, 2, 3 (*PL*, 83, 541).

83 *Ibid.*, 2: "Non ideo cœlum et terram implet Deus ut contineant eum; sed ut ipsa potius contineantur ab eo."

84 *De fi de ss. Trinitatis*, II, 4 (*PL*, 101, 25): "Nec ideo Deum omnia implere dicimus, ut eum contineant, sed ut ipsa potius contineantur ab ea... cujus omnipotentia omnia concludit..."

contain all things nor does He fill them."[85] And another contemporary speaks thus: "God is not contained either by the world or any creature, because all things are contained by Him in order that they may be and remain."[86] The term "*continere*" as used by these writers is used indiscriminately. It occurs in the passive sense as a container, and thus denotes the immensity of God. But it also occurs in the active sense of holding together, thus meaning that God is necessary for the preservation of all things. The writers of this period frequently repeated Augustinian phraseology and thought, without determining more exactly its meaning, and even without having penetrated it themselves.[87]

St. Anselm, a pioneer of the scholastic form and method, inaugurated with his *fides quærens intellectum* a new epoch. He repeats and synthesizes much of patristic thought on the presence of God, especially that of St. Augustine. But he also scrutinizes and endeavors to formulate it with precision of thought and expression. God is great without quantity, and therefore He is immense.[88] Limitations of place are proper only to that being "whose quantity a place contains by circumscribing it, and circumscribes by containing it".[89] Wherefore if there is such a being as not to have any limits to its extension it cannot be spoken of as being in place. For the *summa natura* there is no space which can serve as a place for it.[90] The laws of time and place are not applicable to this supreme nature, because it is not subject to time and not confined to place.[91]

The patristic expression that "God is not contained but contains" occurs in Anselm's writings with some elucidation. God, he says, is the

[85] *Libri Carolini*, III, 29 (*PL*, 98, 1178): "Deus enim nusquam absens est; qui si uspiam absens est, localis est; si localis est, nec omnia continet nec omnia implet. Omnia autem et complet et implet."

[86] Candidus Fuldemis (monachus), *Ep.*, 2 (*PL*, 106, 104): "Deus autem nec mundo, nec creatura aliqua continetur; quia ab ipso continentur omnia creata, ut sint et maneant."

[87] *Cf.* W. Schulz, *Der Einfluss Augustins in der Theologie und Christologie des VIII und IX Jahrhunderts* (Halle, 1913), p. 63.

[88] St. Anselm, *Med.* 14, 1 (*PL*, 158, 780): "magnus es sine quantitate, et ideo immensus."

[89] St. Anselm, *Monol.*, 22 (*PL*, 158, 174): "Jure namque dici videtur, quod tantum ejus rei sit aliquis locus, cujus quantitatem locus circumscribendo continet, et continendo circumscribit."

[90] *Ibid.*: "Quoniam namque nec locus illi facit, quod locus; nec tempus, quod tempus: non irrationabiliter dicitur quia nullus locus est ejus locus, et nullum tempus est ejus tempus."

[91] *Ibid.*

highest substance, which "*nulla loci vel temporis continentia cingitur*"; and again, God is the highest nature, "*quam nullus locus aut tempus continentia claudit*". He thus, for the first time, coins the noun *continentia* to correspond to the verb *continere.* He expressly states that God is not contained by the universe because the divine essence is not confined to place: *nullo modo intra locum vel tempus claudit suum esse,* and thus *a nullo continetur.* [92] A synthesis of his theology on the presence of God is contained in one of Anselm's meditations when he says that God is in all places without being in place, contains all things without circumscribing them, and is present everywhere without position and motion. [93]

St. Anselm portrays the divine immensity in terms of a containing being within which all created things are. Whatever exists cannot be without God. At times St. Anselm speaks of God as being in all things, and thus expresses the divine omnipresence. [94] At times he states that all things are in God, and in this wise he indicates the immensity of God; for nothing can contain God but that He contains all things. [95] In stating that God is in all things and that all things are in God St. Anselm follows in the footsteps of St. Augustine. However, the Bishop of Hippo does not make use of the paradigm that all things are in God to indicate the immensity of God but rather the conserving power of God.

It was stated that on account of His immensity God is not in place. And yet God is, in a certain sense, in place, filling and pervading all things. Whatever is, exists by virtue of His sustaining presence. [96] The foundation upon which he rests this doctrine is this: because the universe and all things in it are created out of nothing, they must be preserved in existence by their maker. [97] Invoking God, St. Anselm

92 *Ibid.* (p. 175).

93 *Med.* 14, 1 (*PL*, 158, 780): "Qui in omnibus locis sine loco haberis, et omnia contines sine ambitu, et ubique præsens es sine situ et motu."

94 *Med.* 14, 1 (*PL*, 158, 780): "ipse totus in omnibus."

95 *Pros.*, 19 (*PL*, 158, 237): "Tu autem, licet nihil sit sine te, non es tamen in loco aut tempore, sed omnia sunt in te: nihil enim te continet, sed tu contines omnia."

96 *Monol.*, 22 (*PL*, 158, 176): "tamen in omni loco vel tempore suo quodam modo dici potest esse; quoniam quidquid aliud est, ne in nihilum cadat, ab ea præsente sustinetur."

97 *Ibid.*, 13 (*PL*, 158, 161): "Dubium nonnisi irrationali menti esse potest, quod cuncta, quæ facta sunt, eodem ipso sustinente vigent et perseverant esse quamdiu sunt, quo faciente de nihilo habent esse, quod sunt."

addresses Him: "Thou who holds, fills, embraces, exceeds, and supports all things... Whose omnipotence governs all, rules and fills what is created. Nor do we say that Thou fillest all things that they may contain Thee; but rather they are contained in Thee."[98] Just as St. Anselm associates the dynamic presence with the origin of all things in creation so likewise he associates the dynamic presence with the continual existence through conservation.[99]

Let us summarize our findings with regard to the term *continere* in St. Anselm. This verb and its corresponding noun *continentia* are used to denote the immensity of God (who is not contained), and the spatial limitations of created beings (which are contained). Since the presence of God is conceived by St. Anselm, in the manner of the Fathers, as dynamic, there is a strong connotation of preservation when God is said to contain things. But when St. Anselm refers to the direct activity of God which holds all things together and preserves them he makes use of such terms as *sustinere, servatrix potentia.* St. Augustine, referring to God as the preserver of all things, uses *continere* in the following passage: *sine labore regens et sine onere continens.*[100] St. Anselm, evidently referring to the same passage and expressing the same thought, supplants *continere* by *sustinere* in his phrase *sine labore sustinens.*[101]

Hugo of St. Victor says that God alone contains all things in Himself, for He has no terminus and is not contained in place.[102] Whatever has delimitations must be local, spatial, but God cannot be circumscribed or encompassed on account of His immensity.[103] This is one sense in which Hugo of St. Victor uses the verb "*continere*". But

[98] *Med.* XIV, 1 (*PL*, 158, 780): "Qui tenes omnia, imples omnia, circumplecteris omnia, superexcedis omnia, sustines omnia." *Ibid.*: "Cujus omnipotentia omnia gubernat, regit et implet quæ creavit. Nec ideo te implere omnia dicimus, ut te contineant; sed ipsa potius a te contineantur."

[99] *Monol.*, 13 (*PL*, 158, 161): "Quod quoniam aliter esse non potest, nisi ea, quæ sunt facta, per aliud vigeant, et id a quo facta sunt, vigeat per seipsum, necesse est ut sicut nihil factum est nisi per creatricem præsentem essentiam, ita nihil vigeat, nisi per ejusdem servatricem præsentiam."

[100] *Ep.* 187, 4, 14 (*PL*, 33, 837; *CSEL*, 57, IV, 92).

[101] *Med.* 1, 3 (*PL*, 158, 712): "sine labore sustinens... omnia, velut qui universa continet, sine diffusione complectens; omnia, sicut omnium plenitudo, sine sui angustia complectens."

[102] Hugo a S. Victore, *Summa Sententiarum*, I, 5 (*PL*, 176, 50): "Solus igitur Deus, quia intra se omnia continet... nec habet terminum, nec loco continetur. Sed quidquid habet terminum secundum aliquid locale est."

[103] *Ibid.*, I, 4 (p. 48): "Fatendum est itaque Deum in omni loco veraciter et essentialiter esse, nec loco comprehendi ullo, quoniam incircumscriptibilis est."

he also makes use of it in the sense that God holds all things together and sustains them in existence. "We believe without any doubt", he says, "that God is everywhere essentially; nor can anything of all those things that He made subsist without Him even for a moment; because He contains and penetrates all things, andis contained by nothing." [104]

Peter Lombard takes stock of the accomplishments of the Fathers; of them St. Augustine by far contributes the most to his *Sentences.* Speaking of God's presence in the universe and in all of its constituent parts, he says that God is everywhere by presence, power and essence. [105] Invoking the authority of the Scriptures he says that according to them there are two types of beings which are subject to local or circumscriptive presence: first, those beings which have dimensions of length and breadth, as is the case with material bodies; secondly, those beings which are confined to some determinate place in such a manner as not to be able to be at the same time in another place. This latter is the case with created spirits. [106] God's presence, however, "is not local, because it is in no wise circumscribed by place; because it is not in one place so as not to be in another". [107] Lombard likewise teaches the doctrine of conservation, but he uses the Latin word "*conservare*" for this purpose. [108] Principally due to his tremendous influence on scholasticism, "*conservatio*" was soon to become the technical term to designate the preservation of all things in their existence by the divine power. He uses "*continere*" only to express the immensity of God. [109]

## CONCLUSION.

The terminology that God "contains" the universe but is not "contained" by it refers to the relationship of the universe to God. It expresses the doctrine of God's presence in the universe and the doctrine of the divine omnipotence in preserving the universe. When,

[104] *Loc. cit.*, I, 4 (p. 49): Indubitanter credimus, Deum ubique essentialiter esse; nec sine eo potest aliquid subsistere etiam per momentum ex omnibus, quæ fecit; quia omnia continet et penetrat, et a nullo continetur."

[105] I, q. 37, 1 (*PL*, 192, 621).

[106] I, q. 37, 9 (*PL*, 192, 624).

[107] *Ibid.*

[108] I, q. 37, 7 (*PL*, 192, 623): "Nam et ipsa loca, et quidquid in eis est, nisi ipse conservet, manere non possunt."

[109] I, 2.37, 8 (*PL*, 192, 623): "Est ergo tota quæ continet totum, et penetrat totum; quæ nec pro sui simplicitate dividi, nec pro sui puritate maculari, nec pro sui immensitate ullo modo comprehendi potest."

therefore, the Fathers say that God "contains" the universe and is not "contained" by it, they mean that the divine immensity encompasses all things but is itself unlimited and infinite. The divine immensity is thus contrasted with the finiteness of created things which are encompassed by the divine Being. At other times, when they make use of the same terminology, they speak of the divine power which holds the universe together and preserves it in existence. They thus express the necessity and self-sufficiency of God and the dependence of creatures upon a sustaining cause.

The Greek Fathers inherited a fixed and ready-made terminology from their Greek cultivated and philosophical environment. Created things exist in space, but God has no spatial or local existence *(achóretos)*. Material beings have a circumscriptive presence, but the divine essence is uncircumscribed for it is infinite, immense. He thus embraces all things, but no being encompasses Him *(periéchein)*. Moreover, God is in the universe as a power holding it together and conserving it in its existence *(synéchein)*. The Latin Fathers were less fortunate than the Greek Fathers since the Latin terminology is ambiguous. They use *continere* to denote the divine immensity as well as the divine conservation of the universe.

Stanislaus J. Grabowski,
Detroit, Michigan.

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

*Vetus Latina.* Fasc. 2 : *Genesis,* 27, 23-43, 22. Fribourg, Herder. 32 cm., p. 281-448.

La chronique biblique de cette revue (1951, 1952, 1953) a déjà présenté à ses lecteurs le *Nouveau Sabatier,* qui reprend en la complétant l'œuvre publiée par Pierre Sabatier en 1743. Ce dernier n'avait utilisé que soixante-quinze manuscrits, les moines de Beuron en ont mis à profit quelque trois cent cinquante. Ils reproduisent fidèlement tous les fragments des textes latins préhiéronimiens conservés, soit dans les manuscrits, soit dans les citations patristiques. La typographie de ce troisième fascicule est claire, la présentation nette et aérée, la disposition facile à lire. Chaque page se répartit en trois registres superposés : les textes, l'appareil critique, les témoins. Le travail gigantesque auquel se sont astreints les éditeurs allégera de beaucoup la tâche des chercheurs et des étudiants. Sans compter que, dans bien des cas, les publications antiques des textes sont pratiquement inaccessibles.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

P. Magnus Löhrer, o.s.b. — *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen Ersten Schriften bis zu den Confessiones.* Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1955. 280 p.

Cet ouvrage est une dissertation pour le doctorat en théologie. Il paraît excellent à plus d'un titre. D'abord, le sujet présente un grand intérêt. Qui, en effet, pourrait décrire le fonctionnement complexe de la foi, le cheminement obscur d'une âme vers elle, ses luttes et son triomphe, mieux qu'Augustin qui en éprouva toutes les phases et tous les aspects ? Les œuvres de la première époque de sa vie, soit jusqu'à ses *Confessions* (396/7), décrivent l'évolution intérieure de sa foi. Chacune d'elles donne réponse à un doute ou éclaire un point obscur. Elles traitent de tous les grands problèmes qui hantent l'âme des convertis de tous les temps.

L'auteur conduit son enquête en cinq chapitres bien ordonnés. Dans le premier, il décrit l'expérience de la foi telle qu'elle se développa dans l'âme d'Augustin; dans le deuxième, il traite des éléments, objectif *(auctoritas)* et subjectif *(credere),* de l'acte de foi. Quand sont ainsi fixés les éléments de base, tant au point de vue génétique que théorique, l'auteur s'applique à éclairer trois angles particuliers : d'abord celui de l'apologétique (chap. 3), ensuite celui de la vie chrétienne où s'insère la foi (chap. 4), enfin celui de la grâce et de ses relations avec l'acte de foi (chap. 5).

Voilà une manière neuve d'aborder le sujet car, comme l'auteur le fait remarquer dans son *Introduction,* personne, ni J. Oggiani, ni D. Pirson, ne s'est encore limité à l'étude des seules années de formation d'Augustin, en tenant compte aussi rigoureusement de la chronologie de son évolution spirituelle. Augustin lui-même a d'abord

vécu les problèmes de la foi avant de les exprimer, il a d'abord fait l'expérience des solutions qu'il propose ensuite sur le plan théorique. C'est à la lumière de sa propre évolution qu'il étudie la foi. L'auteur avait donc raison de ne pas les dissocier en recherchant la pensée d'Augustin sur des questions telles que l'autorité, la raison, l'adhésion de foi, l'Église, la grâce, etc.

L'ouvrage est sans inutile recherche, simple, clair et, pour autant que nous puissions en juger, parfaitement au point. L'auteur a su le bien documenter de citations augustiniennes et le compléter de la bibliographie ayant trait à son sujet.

J.-R. Laurin, o.m.i.

* * *

## RECENSION

Emmanuel Doronzo, o.m.i. — *De Extrema Unctione.* T. I. *De Causis intrinsecis.* T. II. *De Causis extrinsecis.* Bruce, Milwaukee, [1954], [1955]. 22,5 cm., vi-588-(38) p. et viii-841-(29) p.

Poursuivant la publication de son imposant traité de théologie sacramentaire, le R.P. Doronzo consacre deux volumes au sacrement d'extrême-onction. Le tome I porte en sous-titre : *De causis intrinsecis,* titre un peu abrégé, puisque le chapitre premier, sur l'institution divine de ce sacrement, prend plus de la moitié du volume; après quoi seulement vient l'étude des causes intrinsèques : la matière (chap. 2) et la forme (chap. 3). Le tome II, *De causis extrinsecis,* traite successivement des sept effets de l'extrême-onction (chap. 4), de ses propriétés (chap. 5), de son sujet (chap. 6), de son ministre (chap. 7) et de ses cérémonies (chap. 8).

Ces deux volumes prennent place dans une série dont la réputation n'est plus à faire, et que nous avons déjà présentée plus longuement aux lecteurs de la *Revue* (voir *Revue de l'Université d'Ottawa,* t. 19 [1949], p. 249*-256*). Les théologiens — et ils se font chaque jour plus nombreux, — qui se sont déjà familiarisés avec les autres tomes de ce *De Sacramentis,* se réjouiront de retrouver dans ces deux-ci les mêmes qualités qui ont valu aux précédents des éloges enviables et bien mérités. On y remarquera, comme dans les autres, l'heureuse distribution de la matière, la clarté et la logique de l'exposé, la profondeur et la sûreté thomiste de la doctrine, l'érudition et l'objectivité dans la présentation et la discussion des diverses opinions, l'analyse serrée des principaux textes scripturaires, l'abondance et le choix des témoignages de la tradition, sans parler de l'excellente présentation bibliographique. On sera heureux d'y retrouver aussi les cinq index habituels (biblique, exégétique, thomistique, onomastique, analytique) qui, avec les abondantes bibliographies, en font un instrument de travail des plus précieux pour les professeurs aussi bien que pour les étudiants.

Manuel scolaire, c'est la doctrine commune de l'École que présente ce *De Extrema Unctione.* Mais l'auteur ne craint pas pour autant de prendre fermement position dans les questions discutées. C'est ainsi, par exemple, que, fidèle à sa doctrine du *De Sacramentis in genere,* il maintient l'institution immédiate « spécifique » de ce sacrement, ne croyant pas devoir reconnaître à l'Église le pouvoir d'en déterminer la matière et la forme. D'autre part, il s'oppose à certains théologiens contemporains qui souhaiteraient changer l'appellation maintenant classique d'« extrême onction » pour d'autres plus anciennes et peut-être plus attrayantes, plus évocatrices. De ce sacrement, il donne la définition métaphysique : « sacramentum spiritualis curationis »; est-ce manifester suffisamment ce qu'il s'y trouve de plus

spécifique, puisque les sacrements comportent tous, plus ou moins, l'aspect de remède de l'âme ?

Ce traité de l'extrême-onction prend des proportions considérables. Certes, il y a là matière à deux bons volumes; mais il faut bien constater une rupture d'équilibre, si l'on se rappelle qu'un seul volume avait suffi pour un sacrement d'importance dogmatique et vitale beaucoup plus grande, le Baptême, auquel s'adjoignait par surcroît la Confirmation. Décidément, les questions s'allongent à mesure que l'œuvre progresse; et l'on peut se demander si ce n'est pas regrettable, puisque bien des personnes et même des institutions se verront, en conséquence, incapables de se procurer cette série devenue trop dispendieuse, dont on souhaiterait pourtant, et vivement, qu'elle pût trouver place dans toutes les bibliothèques ecclésiastiques.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

ENRIQUE DEL SDO. CORAZÓN, o.c.d. — *Los Salmanticenses : su vida y su obra. Ensayo histórico y proceso inquisitorial de su doctrina sobre la Inmaculada.* Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1955. XLI-277 p. (Pontificia Universidad eclesiastica de Salamanca.)

Cet essai historique sur la vie et l'œuvre des *Salmanticenses* comporte, comme le sous-titre l'indique, une large section consacrée au procès que les auteurs du *Cursus Theologicus* eurent à subir devant le tribunal de l'inquisition au sujet de leur doctrine sur l'Immaculée Conception. Le directeur de cette thèse, le R.P. Cuervo, o.p., nous explique dans sa présentation comment l'auteur a découvert le dossier officiel du procès, au cours de ses recherches, ce qui lui a permis de larges développements sur ce point particulier. La question ne manquait pas d'actualité, au moment du centenaire de la proclamation dogmatique de l'Immaculée Conception, mais on pourra trouver qu'elle s'insère difficilement dans l'ensemble du travail.

Après avoir traité de l'organisation des études théologiques au Collège Saint-Élie, incorporé à l'Université de Salamanque, comme il appert des documents inédits mis à contribution, l'auteur nous présente des notes biographiques sur chacun des collaborateurs du *Cursus,* parmi lesquels domine la figure du père Jean de l'Annonciation. Suit l'examen des circonstances qui ont entouré la composition de l'œuvre. Le chapitre intitulé « Structure interne du *Cursus* » nous laisse sur notre appétit. L'auteur nous renvoie d'ailleurs à l'ouvrage du R.P. Otho Merl, o.c.d. (*Theologia Salmanticensis,* Regensbourg, 1947) où on trouvera une étude plus approfondie. Il se contente d'indiquer les sujets sur lesquels les *Salmanticences* professent des opinions personnelles (nature de la théologie « scolastique », principe d'individuation, constitutif métaphysique de Dieu, questions fondamentales de la mariologie) et il insiste sur le caractère thomiste de l'œuvre, en recourant à des témoignages externes plutôt qu'à l'analyse de la doctrine. Les sources du *Cursus* ou les influences littéraires sont très sommairement indiquées.

Les trois chapitres suivants traitent du procès intenté par l'inquisition à propos de la doctrine sur l'Immaculée Conception et le *debitum peccati.* Les procédures sont longuement décrites puis l'auteur reprend un à un les principaux chefs d'accusation dont il justifie facilement les théologiens de Salamanque, tout en expliquant assez charitablement l'attitude des dénonciateurs et des juges.

Le chapitre final nous montre l'accueil fait au *Cursus* et énumère les éditions qu'il a connues. Quelques documents sont publiés en appendice et de bonnes tables facilitent la consultation de l'ouvrage. La bibliographie relève tous les travaux

portant directement sur la vie ou l'œuvre des *Salmanticenses*, y compris plusieurs thèses inédites.

La thèse du R.P. Enrique del Sdo. Corazón constitue donc un instrument de travail indispensable pour l'étude des *Salmanticenses*. L'on aurait souhaité que l'œuvre de ces derniers soit replacée dans l'atmosphère intellectuelle du XVII^e siècle et que l'on puisse discerner les courants doctrinaux dont le *Cursus* est l'aboutissement. Mais l'intention de l'auteur n'était sans doute pas avant tout de faire œuvre d'histoire doctrinale. Sur le terrain où il s'est placé il a conduit son étude avec beaucoup de patience et d'exactitude. Il a utilisé une ample documentation manuscrite et a pu ainsi établir des faits nouveaux et corriger maintes affirmations de ses devanciers, comme on nous le fait d'ailleurs remarquer avec un peu d'insistance. Notre connaissance du milieu scolastique s'en trouve enrichie d'autant.

Relevons quelques points de détail. Faut-il déplorer la liberté avec laquelle l'auteur, dans les références, traite l'accent français ? L'anglais n'est pas non plus mieux respecté à l'unique endroit où il apparaît. On ne fera pas reproche à l'auteur de son admiration pour les *Salmanticenses* mais le style laudatif employé par endroits détonne dans un ouvrage du genre de celui-ci. Et nous espérons qu'il se laisse simplement emporter par sa verve lorsqu'il écrit : « Et il est indubitable que les auteurs du *Cursus* ont étudié la doctrine de la *Somme* non pas dans son texte désincarné (no en sus textos descarnados) mais à travers la pensée de ses meilleurs commentateurs » (p. 94). Autrement il ferait injure à saint Thomas et trahirait l'intention même des *Salmanticenses* qui, tout en faisant largement appel à la tradition thomiste, n'en ont pas moins pour but de nous introduire à la pensée même du docteur angélique et à la lecture de ses œuvres.

L'ouvrage du R.P. Enrique del Sdo. Corazón se présente comme une contribution aux fêtes du septième centenaire de l'Université de Salamanque. Il contribuera à rapprocher les disciples de saint Thomas des vieux maîtres dont le contact ne saurait laisser de leur être profitable.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

JOANNES A SANCTO THOMA. — *Cursus theologicus*. Tomus IV, fasc. I-III. Paris, Desclée, 1953. 33 cm., X-491 p.

Les moines bénédictins de Solesmes poursuivent leur édition du *Cursus theologicus* de Jean de Saint-Thomas. Derniers en date, voici le traité des anges et celui *De opere sex dierum*, complétant ainsi le tome 4 de la présente édition. Les éditeurs ont en même temps imprimé une préface à tout le quatrième tome, ainsi qu'une liste de corrigenda pour les quatre tomes déjà publiés.

Le traité des anges est abondant, comme du reste chez les scolastiques en général; mais, comme le font observer les éditeurs, Jean de Saint-Thomas a su garder la proportion voulue avec les autres parties de la théologie. Cette théologie des anges est encore substantiellement valable aujourd'hui, parce que élaborée avec un instrument métaphysique de valeur permanente. D'autant que notre Jean a un incontestable tempérament de fort métaphysicien.

Le traité *De opere sex dierum* n'avait pas été publié du vivant de son auteur, mais il est bien authentique. Il est imprimé en petits caractères par les éditeurs de Solesmes. Ceux-ci ne se font pas d'illusion : le simplisme de cette cosmologie théologique nous fait sourire. Évidemment l'auteur n'est pas le seul de son espèce. On aurait aimé que lui et les autres scolastiques se fussent inspirés de la discrétion

de saint Thomas et de saint Augustin, selon la réflexion qu'il fait lui-même à la page 861 : « Difficile est in iis questionibus resolutionem Sancti Thomæ invenire, quia ipse tantam reverentiam defert sanctis doctoribus quod in hoc tractatu potius elegit eorum opiniones referre, quam impugnare vel suam interponere, memor illius sententiæ Augustini (I *de Genesi imperf.*, c. 1 : *P.L.*, 34, 219) : De obscuris naturalium rerum, quas omnipotenti Deo artifice facta sentimus, non affirmando, sed quærendo tractandum est, in libris maxime quos nobis commendat auctoritas divina. » On constate cependant que malgré l'armature de leurs théories physiques, les auteurs scolastiques recourent instinctivement aux vérifications expérimentales, à preuve que c'est bien dans cette ligne qu'il faut chercher, comme on l'a fait depuis, l'explication scientifique des phénomènes naturels et de la formation de la terre.

Jacques GERVAIS, o.m.i.

* * *

CHARLES J. O'NEIL. — *Imprudence in St. Thomas Aquinas.* Milwaukee, Marquette University Press, 1955. 18.5 cm., vi-165 p.

Every year, since 1937, on the occasion of the feast day of St. Thomas Aquinas, the Aristotelian Society of Marquette University has invited a scholar to deliver a lecture on some aspect of Thomistic Philosophy. In 1955, the Aquinas Lecture was given by Dr. Charles J. O'Neil, professor of Philosophy at Marquette, and, at one time, president of the American Catholic Philosophical Association. The topic he chose was the virtue of Prudence. He indicated the differences between the Aristotelian and the Thomistic treatment of that virtue, and he intimated that St. Thomas, who perfected the Philosopher on many points, "would probably have disapproved of the Aristotelian moral man". He also showed that there is an explicit treatment of Imprudence in St. Thomas, whereas there is none in Aristotle.

His lecture contains four chapters, namely "The Aristotelian prudent man", "The structure of Imprudence", "Contrariety to Prudence", and "Prudence and Liberty". The title of the lecture applies especially to the third chapter, which deals with the deformity of Imprudence, acts of Imprudence in common, Imprudence as a general sin and as special sins, and Negligence as a special Imprudence. He states that "the act of love in the appetite calls into being the act of knowledge in the intellect". Aristotle however did not treat of the question of "Prudence and Love"; and, in that respect again, St. Thomas improved on his master.

Dr. O'Neil's lecture is both profound and captivating. He even uses parables that are quite apt and illuminating. That this short work is also very scholarly is evidenced by the 50 small-type pages of notes and references, which serve to substantiate the statements he makes in his worth-while lecture, and which will satisfy the most exacting critic.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *A propos de la chronologie du "Compendium theologiae" de saint Thomas d'Aquin*

---

Des recherches sur la place faite au thème de la béatitude dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin m'ont amené à considérer, du moins provisoirement, le *Compendium theologiæ* comme antérieur à la première rédaction de la *Somme contre les Gentils* [1]. En réalité, tous les indices que je soumets à l'examen des spécialistes sont tirés de la première partie du *Cp.*, c'est-à-dire du *De fide* qui se développe comme un exposé du Symbole [2]. Plus précisément encore, je ne retiens en ces pages que l'examen de certains thèmes relevant du *De Deo Uno (in se, creatore, gubernatore)*, laissant de côté ceux du *De Trinitate* et du *De Christo* [3].

Comme il n'existe, à ma connaissance, aucun travail d'ensemble sur le sujet, j'exposerai brièvement certaines indications fournies par les manuscrits et les catalogues anciens de cet ouvrage (I), les opinions émises par les médiévistes sur sa date (II), avant de proposer une série d'indices de critique interne dont la convergence m'incline à devancer la date de sa rédaction (III).

[1] Cet article prolonge les indications fournies dans un ouvrage qui paraîtra sous peu aux Editions de l'Université d'Ottawa sous le titre *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin.*

(Sigles. — *Cp.* : *Compendium theologiæ*; *S.c.G.* : *Summa contra Gentiles*; *S.Th.* : *Somme de Théologie.*)

[2] A l'exemple de l'*Enchiridion sive De fide, spe et charitate* de saint Augustin (*PL*, 11, 229-290; *Bibl. Augustinienne*, [1947], t. 9), saint Thomas prend le Symbole pour thème de la première partie, l'Oraison dominicale pour la seconde. Il n'indique pas le plan qu'il prétend suivre dans son traité de la charité. La séparation du *De fide* et du *De spe* dans certains témoins de la tradition manuscrite (*infra*, note 4) justifie, semble-t-il, qu'on ne considère ici que le premier. A mon avis, le second semble plus près de la *S.Th.* que de la *S.c.G.* C'est du moins ce qui m'est apparu en comparant les traités de la béatitude de la *S.Th.*, I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 1-5 et du *Cp.*, II$^{a}$ pars, c. 7-10.

[3] Certains thèmes relevant de ces deux traités seront mentionnés au passage. J'indiquerai alors brièvement ce qu'il m'en semble.

## I. — EXAMEN DES TÉMOIGNAGES ANCIENS.

Il est inutile de reproduire ici tous les textes relevés dans les études des maîtres en la matière [4]. Retenons cependant deux idées qui intéressent directement notre sujet.

A. Tout d'abord, c'est à Réginald de Piperno qu'est dédié le *Cp. : Ut igitur tibi, fili carissime Reginalde, compendiosam* [5]... L'absence de mention du destinataire dans certain catalogue [6] ne peut infirmer cette dédicace. Cela, cependant, ne permet guère de préciser la date de la rédaction puisque Réginald fut le compagnon de saint Thomas de 1259 à 1274 [7].

B. Une précision semble donnée par certains manuscrits dont les rubriques portent : *hic finitur tractatus de spe quantum fecit frater Thomas et non complevit preventus morte* [...]. *Et deficit ex toto de caritate nichil fecit de hoc morte preventus* [8]. Ce témoignage impose-t-il de conclure que les parties rédigées le furent peu de temps avant la mort de saint Thomas ? Cela ne me semble pas évident. L'œuvre est interrompue. C'est un fait et l'affirmation du copiste nous évite de chercher ailleurs les parties qui manquent. Pour sa part, le « morte preventus » ne fournit guère qu'un terme *ante quem* pour la rédaction des parties contenues dans les manuscrits. Plusieurs interprétations sont ici plausibles : ou bien, à la fin de sa vie, saint Thomas a voulu reprendre sa synthèse sur une base nouvelle; ou bien en cours de rédaction il a dû, pour un motif qu'on ignore, interrompre son œuvre pour se consacrer à d'autres tâches et il n'a pas eu, dans la suite, l'occasion d'achever l'œuvre entreprise; ou bien, sa réflexion l'a conduit à laisser inachevé le travail commencé parce qu'il entrevoyait

[4] L'essentiel se trouve dans M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, 3. Aufl., Münster, 1949, xix-479 p. (*Beiträge...*, Bd. XXII, 1-2). Voir les tables (p. 462 et 464) et le tableau comparatif (p. 226-227).

[5] Je cite d'après l'édition la plus récente : S. Thomæ Aquinatis, *Opuscula theologica*, Marietti, 1954, t. I, (p. 13-138), ch. 1.

[6] « Il nostro Codice contiene tutti e tre gli Opuscoli destinati a fra Reginaldo : [...]. Però in nessuno degli Opuscoli si ricorda il destinatario [...]. » (G. F. Rossi, *Il codice latino 14546 della biblioteca nazionale di Parigi con gli opuscoli di san Tommaso*, Piacenza, 1952, p. 122). Cette constatation ne vise, semble-t-il, que les titres et les rubriques.

[7] On ne peut que regretter l'ignorance où l'on se trouve pour tout ce qui concerne Réginald de Piperno. Voir A. Bacic, o.p., *Ex primordiis scholæ thomisticæ*, Romæ, 1928, p. 107-108.

[8] Voir G. F. Rossi, *loc. cit., supra*, note 6, p. 77 et 83.

une synthèse plus satisfaisante à laquelle il lui tardait de se consacrer. Hypothèses, sans doute. Mais aucune n'est exclue absolument par le seul témoignage qu'on essaie d'interpréter.

Ajoutons que l'auteur (inconnu !) de ces rubriques ne nous invite guère à croire qu'il tient son information d'une source manuscrite ou orale qui remonterait à saint Thomas ou à son entourage immédiat. *Et hec tria proponuntur in principio huius libri* [9] déclare-t-il, comme pour indiquer la source de son affirmation.

Par ailleurs, on peut facilement conjecturer que Jean de Pouilly, en 1310, doit aux rubriques sus-mentionnées, ou à d'autres semblables, le détail qu'il donne au passage : *in quodam tamen suo opusculo, sc. compendio theologie, quod in fine suorum dierum ediderunt* [10]. N'est-ce pas faire quelque peu violence à ce texte que d'y lire qu'il s'agit d'une œuvre composée durant le dernier enseignement à Naples [11] ? Le plus clair de ce texte se rapporte à la date de l'édition et tout ce qu'on en peut conclure semble bien être que le *Cp.* est une œuvre posthume.

En somme, aucune des indications relevées jusqu'ici ne semble décisive. Cela explique, pour une bonne part, la divergence des opinions émises par les médiévistes.

## II. — OPINION DES MÉDIÉVISTES CONTEMPORAINS

Sans prétendre indiquer ici toutes les opinions émises sur la date du *Compendium*, on rappellera les principales.

Dans sa remarquable étude sur l'influence des Pères grecs dans la christologie de saint Thomas, I. Backes prétend que la critique interne fournirait d'importants arguments en faveur de l'opinion de Scheeben qui croyait le *Cp.* antérieur à la *S.Th.* [12], mais il se refuse à prendre parti [13]. Personne, à ma connaissance, n'a utilisé le matériel rassemblé par I. Backes.

9 *Ibid.*

10 Cité par F. Pelster, s.j., sur communication de B. Xiberta, o.carm., *La Quæstio disputata de saint Thomas « De unione Verbi Incarnati »*, dans *Archives de Philosophie*, 3 (1925), p. 211 [355], note 1. Pour la date 1310, voir P. Glorieux, *La littérature quodlibétique, 1260-1320*, Kain, 1925, p. 223.

11 C'est l'interprétation de M. Grabmann, *loc. cit., supra*, note 4, p. 315.

12 *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, 2. Auflage (M. Grabmann), Freiburg, 1948, p. 463.

13 « Besondere Schwierigkeiten bot das Verhältnis des Comp. theol. zur S. th. Für Scheebens Ansicht von einer Priorität des Comp. theol. lassen sich gewichtige

Plus près de nous, le père P. Mandonnet, o.p., s'est souvent prononcé sur notre problème. Il n'a malheureusement jamais fourni la justification de ses affirmations. Dans la *Chronologie sommaire* qu'il fit paraître en 1920, il retient la date approximative 1260-1266 [14]. L'année suivante, dans la *Bibliographie thomiste* (en collaboration avec J. Destrez), deux dates différentes sont proposées, à quelques pages de distance, sans que rien n'indique les raisons de ce changement : 1271-1273, 1261-1266 [15]. Dans la préface à l'édition des *Opuscules*, le même auteur accepte la date la plus tardive : 1272-1273 [16]. Vers la même époque, le père P. Synave, o.p., se prononce en faveur de la même date [17]. Il semble que c'était alors l'opinion des dominicains du Saulchoir.

Une évolution semblable se retrouve chez M. Grabmann. Jusqu'en 1928, date de la cinquième édition allemande, il se contentait d'affirmer : « après 1260 [18] ». A partir de la sixième édition (1936) et jusqu'à sa mort, c'est 1272-1273 qu'il propose [19].

innere Kriterien anführen. Zu einer klaren Entscheidung gelangte auch vorliegende Untersuchung nicht » (*Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931, p. 9). Un peu plus loin l'auteur ajoute : « Ausdrücklich sei hier bemerkt, dass die Reihenfolge, in der an verschiedenen Stellen die nicht sicher datierbaren Schriften des Thomas zitiert werden, keine zeitliche Reihenfolge der Abfassung ausdrücken soll » *(ibid.)*.

14 *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 9 (1920), p. 151. L'auteur signale, en conclusion : « Une étude comparative et attentive du progrès ou développement d'un certain nombre de théories ou d'idées de saint Thomas dans ses différents ouvrages amènerait, nous n'en doutons pas, à préciser la date de composition de plusieurs ouvrages écrits, ou à rectifier quelques-unes des données provisoires que l'on trouve dans le présent essai de chronologie » (p. 152). C'est exactement ce qu'on essaie de faire.

15 La première date se trouve p. xv, la seconde, p. xxi : « Le *Compendium theologiæ* est, semble-t-il, antérieur au commencement de la *Somme théologique* (1261-1266). » Le père J. de Guibert a jadis signalé cette anomalie (*Les doublets de saint Thomas. Leur étude méthodique*, Paris, 1926, p. 19).

16 S. Thomæ Aquinatis, *Opuscula omnia*, Paris, 1927, t. I, p. lii.

17 Compte rendu de l'ouvrage du père J. de Guibert (*supra*, note 15) dans *Bulletin thomiste*, 2 (1927), p. 126 : « Pour des raisons personnelles que je n'ai pas pu encore rédiger, je ne [sic] pense que le *Compendium* est bien des toutes dernières années de la vie du saint, de 1272-1273. » Dans son étude sur *Le catalogue officiel des œuvres de s. Thomas d'Aquin* (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 3 [1928], p. 25-103), le père ne mentionne qu'au passage la date du *Cp.* : « un écrit qui est demeuré inachevé à cause de la mort de saint Thomas et [...] qui est le dernier en date » (p. 69). Quelques années plus tard : « Je ne puis refaire la démonstration en détail dans ce compte rendu; mais en voici les résultats que je tiens pour certains [à propos du Christ in triduo mortis] : Quodl. 2, art. 1; Quodl. 3, art. 4; Quodl. 4, art. 8; III$^{a}$, q. 50, a. 4-5; Compendium theol. cap. 229 » (*Bull. thom.*, 3 [1930], p. 118).

18 *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 1. bis 5. Auflage, 1912-1928. Cette dernière servit à la trad. anglaise où figure la première opinion (p. 21-22).

19 C'est sur la sixième que fut faite l'édition française (1936) dans laquelle on

B. Nardi, à la suite de ses recherches sur le problème de l'unité de l'intellect, propose 1265-1268 [20]. Pour sa part, dom O. Lottin, o.s.b., croit que le *Cp.* est antérieur au *De Malo*, c'est-à-dire à 1270 [21].

L'opinion du père A. Walz, o.p., a maintes fois varié. En 1939, il propose 1272-1273 [22]. Quelques années plus tard, dans sa biographie de saint Thomas, il commence par affirmer que l'ouvrage a été composé en 1261-1269, puis, dans le tableau chronologique publié en appendice, il indique 1268-1273 [23]. Dans l'article *Thomas d'Aquin* du *Dictionnaire de Théologie catholique* (1946), il revient à sa première opinion [24]. En 1950, enfin, dans une nouvelle édition du tableau publié dans l'article de 1939, la date du *Cp.* est à nouveau modifiée, en conformité avec le tableau de 1945: 1268-1273.

Entre temps, les pères A. R. Motte, o.p., et H. Dondaine, o.p., devancent la date à laquelle on semblait s'être rallié au Saulchoir et proposent de situer le *Cp.* avant la *S.Th.* [25]. Le père A. R. Motte, o.p., prétend même que le *Cp.* est un résumé de la *S.c.G.* Cette opinion semble avoir reçu une large audience et c'est probablement elle qui explique l'assurance de leur confrère le père M.-D. Chenu, o.p., dans l'*Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* [26].

Certaines études particulières utilisent le *Cp.* en le situant à l'une ou l'autre phase de l'évolution littéraire et doctrinale de saint Thomas. On ne peut dire, cependant, que le problème chronologique y soit étudié

trouve la date tardive (p. 28). La septième édition allemande (1946) ne comporte aucune modification sur ce point (p. 29). Cf. *supra*, note 11.

20 San Tommaso d'Aquino, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Firenze, [1938], p. 64-65.

21 *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 12 (1940), p. 310, note 83. Voir *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. IV (1954), p. 262, note 1.

22 *Chronotaxis vitæ et operum S. Thomæ de Aquino*, dans *Angelicum*, 16 (1939), p. 467, 473.

23 *San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1945, p. 207 et appendice. L'auteur prétend s'inspirer de Mandonnet et Grabmann (*ibid.*, p. 205) sans tenir compte, semble-t-il, de l'évolution signalée plus haut, notes 14, 15, 18, 19.

24 C. 626, 637, 638, 639.

25 A.-R. Motte, o.p., *Un chapitre inauthentique* [*I, 5*] *dans le Compendium de saint Thomas*, dans *Revue Thomiste*, 45 (1939), p. 749-753; H. Dondaine, o.p., *Qualifications dogmatiques de la théorie de l'« Assumptus-homo » dans les œuvres de saint Thomas*, dans *Les Sciences philosophiques et théologiques*, 1 (1941-1942), p. 164 et 166, note 2.

26 « Il est assuré que, malgré cet indice [« morte preventus »], le Compendium doit être placé avant la composition de la Somme [de théologie], probablement vers 1265-1267, à Rome, quand Raynald de Piperno, à qui il est dédié, remplissait depuis quelque temps les fonctions de secrétaire du maître » (Paris-Montréal, 1950, p. 283).

d'une façon explicite. Signalons, sans prétendre être complet, les travaux sur le *fatum* [27], les attributs divins [28], la révélation des vérités naturelles [29], les « cinq voies » dans la démonstration de l'existence de Dieu [30], l'être du Christ [31], l'Assumptus-homo [32]. En lisant ces études, j'ai eu l'impression que leurs auteurs s'étaient ralliés à l'une ou l'autre des dates reçues et n'apportaient les textes du *Cp.* qu'en vue d'illustrer ou de confirmer une évolution déjà établie.

Pour résumer l'état de la question, on peut affirmer que deux opinions partagent les médiévistes contemporains. Les uns, Mandonnet, Grabmann et peut-être Walz, proposent 1272-1273; les autres suggèrent une date antérieure à la composition de la *S.Th.* : Scheeben, Backes (?), Nardi, Dondaine, Motte, Lottin (et leurs disciples).

Si l'on considère plus attentivement les motifs invoqués de part et d'autre, on constate que les premiers se fondent principalement sur des arguments de critique externe : rubriques des catalogues et des manuscrits, remarque de Jean de Pouilly. Les arguments favorables à la seconde opinion sont empruntés surtout à l'analyse de certaines évolutions doctrinales et littéraires. Il faut toutefois signaler les bases relativement restreintes de ces derniers.

[27] « Thomas hat also so oft und gründlich wie kein anderer Scholastiker unser thema behandelt » (J. Goercen, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum*, Vechta, 1932, p. 27, voir p. 25-34).

[28] A. Dondaine, o.p., *Saint Thomas et la dispute des attributs divins (I Sent., d. 2 [q. 1], a. 3). Authenticité et origine*, dans *Arch. Fr. Pr.*, 8 (1938), p. 255, note 1.

[29] P. Synave, o.p., *La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Mélanges Mandonnet*, 1 (1930), p. 330-331, 352.

[30] A. Bremond, s.j., *L'argument du premier moteur dans le « Contra Gentes »* dans *Le Dilemme aristotélicien*, dans *Arch. de Phil.*, X, 2 (1933), p. 148. Les études sur les « cinq voies » se contentent d'analyser la *S.c.G.* et la *S.Th.* Il semble que les auteurs, convaincus de la date postérieure du *Cp.*, n'aient pas songé à l'examiner de très près.

[31] M.-D. Roland-Gosselin, o.p., *Le De ente et essentia de saint Thomas*, Paris, 1926, p. 195-196. Loin de s'opposer à notre hypothèse, les remarques de l'auteur semblent la confirmer, puisqu'elles assimilent jusqu'à un certain point le *Cp.* au *Commentaire sur les Sentences.*

[32] H. Dondaine, o.p., *loc. cit., supra* note 25. L'auteur met l'accent sur l'antériorité du *Cp.* par rapport à la *S.Th.* Il me semble que la comparaison attentive des textes du *Cp.* et de la *S.c.G.* ne présente aucune difficulté pour l'hypothèse que nous soutenons. Ainsi, à propos du nestorianisme de cette opinion, le *Cp.* déclare : « Hæc positio, licet ab errore Nestorii verbotenus recedere videatur, tamen si quis eam interius perscrutatur, in idem cum Nestorio labitur » (c. 210). La *S.c.G.* prend moins de précautions : « Hæc positio de necessitate in errorem Nestorii labitur » (lib. IV, c. 38). Il ne semble donc pas exclu que l'ordre entre les deux œuvres soit l'inverse de celui que propose l'auteur. Les textes sont rassemblés (*ibid.*, p. 164-165). Depuis lors, deux études de M^gr^ P. Glorieux ont repris le thème de l'Assumptus-homo, mais on n'y trouve aucune allusion au *Cp.* : *Saint Thomas, les faux apollinaristes et l'Assumptus-homo*, dans *Mél. de Sc. Rel.*, 9 (1952), p. 27-54; *Autour du Contra errores græcorum*, dans *Autour d'Aristote. Recueil... offert à M^gr^ A. Mansion*, Louvain, 1956, p. 497-512.

Il semble qu'on soit de plus en plus sensible aux multiples ressemblances qui existent entre la *S.c.G.* et le *Cp.* De là à conclure que celui-ci est un résumé de celle-là, il n'y a qu'un pas, et on l'a vite franchi. On ne semble même pas soupçonner que l'ordre pourrait être inverse. Sans doute, bien des raisons expliquent cette façon de procéder. La date de la *S.c.G.* ne fait plus de doute pour personne (!) : elle remonte au premier séjour parisien. Or le *Cp.* est dédié à Réginald qui ne sera le compagnon de saint Thomas qu'à partir de son premier séjour italien (1259).

Et pourtant, bien que je n'aie encore aucune solution définitive, il me semble utile de présenter ici une série d'indices convergents qui paraissent favoriser une rédaction du *Cp.* antérieure à la première rédaction de la *S.c.G.*

## III. — INDICES DE L'ANTÉRIORITÉ DU « COMPENDIUM ».

### A. Structure générale.

Les principes généraux de la répartition des traités sont à première vue fort différents d'une œuvre à l'autre. Cela s'explique d'abord par le genre propre de chacune. Le *Cp.* est un résumé de l'ensemble de la doctrine chrétienne sur la base des trois vertus théologales expliquées par le symbole des apôtres (foi) et l'oraison dominicale (espérance) [33]. L'état d'inachèvement de l'œuvre ne permet guère de soupçonner ce qu'eût été le traité de la charité [34]. Pour sa part, les préoccupations apologétiques de la *S.c.G.* entraînent la division très nette entre l'exposé des vérités que la raison humaine peut atteindre (livre I-III) et celui des mystères que seule la foi nous révèle (livre IV) [35].

[33] On retrouve substantiellement le même plan d'ensemble dans un autre opuscule de saint Thomas : *In duo præcepta caritatis et in decem legis præcepta expositio* (éd. Parme, t. 16, p. 97).

[34] « Humanan iustitiam quæ in legis observatione consistit, uno præcepto caritatis consummavit. Plenitudo enim legis est dilectio [Rom., 13, 10...] Primo ergo necessaria est fides, per quam veritatem cognoscas; secundo spes, per quam in debito fine tua intentio collocetur; tertio necessaria est caritas, per quam tuus affectus totaliter ordinetur » (*Cp.*, c. 1, n. 1-2).

[35] « Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat [...]. Deinde, ut a manifestioribus ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus quæ rationem excedit » (I *S.c.G.*, c. 9, *in fine*).

Les préoccupations méthodologiques étant beaucoup plus fermes dans la *S.c.G.* que dans le *Cp.*, on s'étonne de voir celui-ci présenté comme un résumé de celle-là [36]. Une constatation particulière vient confirmer cette remarque générale. Il s'agit du chapitre 36 du *Cp.* qui sert pour ainsi dire de transition entre le *De Deo Uno* et le *De Deo Trino* [37]. Le problème doctrinal ayant été étudié par le père P. Synave, o.p. [38], nous nous contenterons de certaines remarques complémentaires. Traitant de la nécessité de la révélation, saint Thomas invoque dans trois de ses premières œuvres les cinq causes proposées par Maïmonide. Dans la *S.c.G.*, il les résume à deux auxquelles il en ajoute une troisième « qu'il se hâte tout aussitôt d'écrire dans son *Contra Gentiles* : « *cum admixtione multorum errorum* [39] ». De l'avis du père P. Synave, o.p., ce troisième argument est la véritable trouvaille de saint Thomas et le plus important de ceux qu'il invoque dans la suite [40]. Ne songeant pas au problème de la date du *Cp.* — nous avons signalé qu'il tenait pour la date tardive [41] — il se contente d'ajouter à sa démonstration : « Postérieurement à la IIª-IIæ nous ne trouvons plus, au sujet des vérités divines naturelles, que ce court texte du *Compendium theologiæ* (cap. 36) : *Hæc autem quæ in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus quidem gentilium philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa prædicta erraverint. Et qui in iis verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem prædictam vix pervenire potuerunt.* Nous pouvons donc considérer comme définitive l'expression que saint Thomas a donnée à sa doctrine dans la IIª-IIæ [42]. » A y regarder de près, rien dans le texte cité n'impose de le considérer comme postérieur à la *S.Th.* Au contraire, on peut faire valoir que l'affirmation des erreurs est notablement plus faible dans le *Cp.* que dans la *S.c.G.* et la *S.Th.* :

36 « Saint Thomas a le *Contra Gentiles* sous les yeux : il s'en inspire ou le copie si souvent dans le *Compendium.* [...] Poursuivant sa « brève compilation » pour le frère Réginald [...] » (A.-R. Motte, o.p., *loc. cit., supra* note 25, p. 751).

37 « Hæc autem quæ in superioribus de Deo tradita sunt a pluribus quidem gentilium Philosophis subtiliter considerata sunt [...]. Sunt autem et alia nobis de Deo tradita in doctrina christianæ religionis, ad quam pervenire non potuerunt [...]. »

38 *Loc. cit., supra* note 29.

39 *Ibid.*, p. 350.

40 *Ibid.*, p. 351.

41 Voir *supra* note 17.

42 *Loc. cit., supra* note 29, p. 330-331, répété p. 352.

quamvis nonnulli eorum circa prædicta erraverint (*Cp.* c. 36);
plerumque falsitas admiscetur (I *S.c.G.*, c. 4 prope finem);
cum admixtione multorum errorum (I$^{a}$, q. 1, a. 1);
in multis erraverunt (II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 2, a. 4).

On peut confirmer cette manière de voir en notant que le *Cp.* ne mentionne cette idée qu'à propos des vérités sur Dieu, tandis que la *S.c.G.* l'utilise tout aussi bien pour les vérités concernant les créatures. Au lieu d'affirmer avec le père Synave que cet argument est une trouvaille de la *S.c.G.*, on peut donc croire qu'il est apparu à l'esprit de saint Thomas en cours de rédaction du *Cp.*, avant d'être utilisé de la façon que l'on sait dans la *S.c.G.* Ce n'est là qu'un indice, certes, mais il mérite qu'on le signale.

A propos des structures générales, J. Backes a constaté que la distinction des vérités de la foi selon les deux mystères fondamentaux de la Trinité et de l'Incarnation, qui préside à la distribution des traités du *Cp.*, n'est reprise ni dans la *S.c.G.* ni dans la *S.Th.* [43]. On peut certes répondre que la division n'est pas tout à fait absente de la *S.Th.*, qui propose selon ces deux mystères la distribution des articles du symbole [44]. Mais cela ne prive pas l'indice de toute sa valeur, car il porte sur l'utilisation de cette distinction comme principe d'organisation des différents traités.

### B. Traités communs au « Cp. » et a la « S.c.G. ».

Si des structures générales on passe aux différents traités, on constate d'autres indices convergents.

#### 1. *Le « De Deo Uno »*.

Dans ses *Doublets de saint Thomas*, J. de Guibert, s.j., présente un tableau comparatif du traité *De Deo Uno* en prenant pour base celui de la *S.Th.* et en mettant en regard les exposés similaires du *Commentaire sur les Sentences*, de la *S.c.G.* et des autres œuvres. Parmi ces dernières figurent quelques chapitres du *Cp.* [45]. On complétera ici ces indications en considérant quelques thèmes de ce traité.

[43] *Loc. cit., supra* note 12, p. 125, note 6 : « In der S.c.g. lib. 4, c. 1 ist die Eintellung : 1. Lehre von Gott, 2. von göttlichen Taten, 3. von userer Erwartung. Die Inkarnation und Christologie gehören zum 2. Punkt. In die S.th. ist die Christologie als die Lehre vom Wege zum Ziel hineingestellt. »

[44] Voir *S.Th.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 1, a. 8.

[45] *Loc. cit., supra* note 15, p. 28-29. Les références au *Cp.* seraient à compléter largement.

a) *L'existence de Dieu.*

La comparaison des exposés sur l'existence de Dieu révèle aussitôt que le *Cp.* ne soulève qu'un problème, alors que les deux *Sommes* commencent par se demander si Dieu est « per se notum » et si l'on peut démontrer son existence :

| *Cp.* | *S.c.G., lib. I* | *S.Th., I^a, q. 2* |
|---|---|---|
| | c. 10 : per se notum | a. 1 : utrum... per se notum |
| | c. 11 : responsio | a. 2 : ...demonstrabile... |
| | c. 12 : ...demonstrari potest | a. 3 : Utrum Deus sit... |
| c. 4 : Quod Deus sit | c. 13 : ad probandum Deum esse | |

Un nouvel indice est fourni par le fait que c'est avec la *S.c.G.* que saint Thomas commence à utiliser les cinq *voies* aristotéliciennes. En réalité, les cinq voies de la *S.Th.* figurent déjà dans la première *Somme* : quatre sont reprises, en substance et dans le même ordre, du c. 13 de la *S.c.G.*, une autre, placée au milieu des premières, est tirée du c. 15 du même ouvrage [46]. Ne peut-on pas voir dans l'unique argument tiré du mouvement que comporte le *Cp.* la première utilisation chez saint Thomas de cette façon d'argumenter ? Le fait d'ailleurs que les diverses rédactions du c. 13 de la *S.c.G.* soient considérablement remaniées ne manifeste-t-il pas que l'auteur est en train d'approfondir une doctrine [47] ? Pour sa part, le *Commentaire sur les Sentences* n'utilise guère le mouvement dans ses preuves de l'existence de Dieu [48].

b) *Dieu considéré en lui-même.*

Les chapitres de la *S.c.G.* consacrés à l'étude de la nature divine sont mieux ordonnés entre eux que ceux du *Cp.* L'argumentation de la *S.c.G.* passe de la considération du mouvement à celle de l'immobilité

[46] Voir A. Bremond, s.j., *loc. cit., supra* note 30; A.-R. Motte, o.p., *A propos des « cinq voies »*, dans *Rev. Sc. Ph. et Th.*, 27 (1938), p. 577-582.

[47] Voir S. Thomæ Aquinatis, *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XIII, Appendix, p. 6*-7*. Une cinquantaine de lignes de ce chapitre furent rayées.

[48] Voir Th. Delvigne, o.p., *L'inspiration propre du traité de Dieu dans le Commentaire des Sentences de saint Thomas*, dans *Notes et Communications du Bulletin Thomiste*, 1 (1931-1933), p. 119*-122*.

A mon avis, l'influence dionysienne est assez nette dans le *Cp.* Avis contraire dans P. Vanier, s.j., *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal, 1953, p. 101. Il s'agit là d'un problème que je n'ai pas étudié dans le détail. Peut-être faudrait-il utiliser H. Paissac, o.p., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Paris, 1951, 246 p. Une consultation rapide me donne l'impression que cet auteur a peu utilisé le *Cp.* Quant au père Vanier, il manifeste quelques hésitations au sujet de la date du *Cp.* (*loc. cit.*, p. 96, note 2; p. 103, note 1).

(c. 15-18) puis à la simplicité (c. 19-27) [49]. Pour sa part, le *Cp.* développe une série de chapitres où l'on a quelque peine à découvrir un plan bien arrêté : immobile, éternel, être par soi, sempiternel, sans succession, simple, Dieu est son essence et son *esse*. Il n'est pas dans un genre, ni un genre, ni une espèce. Il est un, n'a pas de corps et n'est pas la forme d'un corps (c. 4-17). En réalité, c'est le même thème de l'immobilité et de la simplicité divine, mais on s'étonne de constater que le prétendu *résumé* abandonne le plan ordonné de son modèle.

On a prétendu que le chapitre 5 du *Cp.* était inauthentique parce qu'« il exclut seulement [...] toute limite temporelle » et que « ne prouvant pas la simultanéité totale de l'être divin, qui est la note essentielle de l'éternité, il ne peut conclure rigoureusement à l'éternité de Dieu [50] ». A mon avis, on justifie par là saint Thomas de ne pas s'être contenté de ce chapitre et d'avoir poursuivi son argumentation. D'autre part, si le *Cp.* est antérieur à la *S.c.G.*, on comprend mieux que l'auteur ait voulu, dans une œuvre subséquente, rassembler en un seul chapitre les quatre chapitres de celui-là [51]. On explique ainsi les ressemblances littéraires évidentes : la *S.c.G.* utilisant et élaborant le texte du *Cp.* L'argumentation de celui-ci, visant à exclure toute limite temporelle, me semble dépendre de la façon de considérer le problème de l'éternité divine dans le *Commentaire sur les Sentences* [52]. On évite ainsi de rejeter un chapitre que la tradition manuscrite est unanime à rapporter [53].

[49] Voici le plan de cette section d'après Cl.-S. SUERMONDT, o.p. : « II. *De substantia Dei.* [...] *A. primo,* ex immobilitate Dei ulterius apparet Deum carere principio et fine, idest esse æternum (c. 15), sine potentia passiva (c. 16), sine materia (c. 17), sine ulla compositione (c. 18), quod est Deum esse omnino simplicem. *B. secundo,* ex simplicitate Dei. In Deo nihil est violentum aut præter naturam (c. 19), non est corpus (c. 20), est sua essentia (c. 21), suum esse (c. 22), sine accidente (c. 23), sine differentia substantiali (c. 24), non est in genere (c. 25), non est formale omnium (c. 26), non est forma corporis (c. 27) » (*Tabulæ schematicæ* [...] *Summæ theologiæ et Summæ contra Gentiles S. Thomæ Aquinatis,* Roma, 1943, p. 41).

[50] A.-R. MOTTE, o.p., *loc. cit., supra* note 25, p. 751.

[51] Parmi les arguments énoncés dans I *S.c.G.*, c. 15, on retrouve, selon l'ordre de leur mention, des arguments qui figuraient aux chapitres 5, 8, 7, 6 du *Cp.*

[52] Voir *In I Sent.*, dist. 19, q. 2, a. 1-2. Signalons que la *S.Th.* reprend les thèmes du *Commentaire sur les Sentences* (voir J. De GUIBERT, s.j., *loc. cit., supra* note 15, p. 30).

[53] De l'aveu même du père A.-R. MOTTE, o.p., *loc. cit., supra* note 25, p. 752-753. On sait que M. Grabmann a maintenu, même après l'intervention sus-mentionnée, l'authenticité du chapitre 5 (*loc. cit.*, supra note 4, p. 315).

### 2. *Dieu créateur.*

La création et le gouvernement divin sont présentés dans le *Cp.* comme « effets de la Trinité [54] ».

a) *Béatitude — création — gouvernement des créatures raisonnables.*

Cette partie du *Cp.* comporte deux traités de la béatitude de l'homme [55] qui fournissent une excellente base de comparaison avec les autres œuvres de saint Thomas. Le premier est introduit dans un contexte de création, le second, à propos du gouvernement divin.

Lorsqu'on connaît les lieux classiques du traité de la béatitude chez les prédécesseurs de saint Thomas, on se rend compte du progrès ici réalisé. Jusqu'alors, la béatitude était présentée au terme des synthèses théologiques dans le traité « de novissimis [56] ». Dans le *Cp.*, elle apparaît comme le motif déterminant de la création [57] et le terme ultime du gouvernement [58] des créatures raisonnables. Le thème classique de la rétribution est maintenu, mais il se trouve rattaché à l'idée divine qui préside à la création et au gouvernement des êtres spirituels.

Cette introduction de la béatitude en contexte de gouvernement divin fera un pas de plus dans la *S.c.G.* On remarque, en effet, que les thèmes développés au traité de la création dans le *Cp.* sont maintenant

[54] Le titre du chapitre 68 parle des « effets de la divinité », tandis que le début du chapitre déclare : « restat de effectibus Trinitatis considerandum ».

[55] C. 104-108; 149-184.

[56] C'est le « lieu classique » depuis Hugues de Saint-Victor. Les *IV Livres des Sentences* de Pierre Lombard s'inscrivent dans cette tradition. Le traité de la béatitude s'y trouve à la dist. 49 du livre IV. Inutile de dire que saint Thomas, comme tous les commentateurs, traite de la béatitude principalement à cet endroit de son *Commentaire sur les Sentences.*

[57] « Oportet autem ultimum finem rerum divinam bonitatem esse. Rerum enim factarum ab aliquo agente per voluntatem, ultimus finis est quod est primo et per se volitum ab agente, et propter hoc agit agens omne quod agit. Primum autem volitum divinæ voluntatis est eius bonitas [...]. Necesse est igitur omnium rerum factarum a Deo, ultimum finem divinam bonitatem esse » (c. 101). Les chapitres suivants montrent comment la multitude des créatures est ordonnée à mieux représenter la bonté divine (c. 102-103). Entre toutes, les créatures rationnelles ont un mode singulier de le faire puisque, en plus de la perfection qu'elles peuvent atteindre par leurs propres forces, elles peuvent être élevées par Dieu à le voir dans son essence même (c. 104-105). Cinq chapitres examinent ensuite les problèmes du désir naturel, du constitutif de la béatitude, de son objet, de sa relation avec la bonté par essence qui est Dieu.

[58] « Et quia pro bene actis debetur præmium, culpæ vero debetur pœna, ut supra dictum est, creaturæ rationales secundum iustitiam divinæ providentiæ et puniuntur pro malis, et præmiantur pro bonis » (c. 143). A cette introduction au traité du gouvernement divin correspondent les chapitres 149-184 qui constituent un long « de novissimis » où le problème de la résurrection des corps reçoit une attention spéciale.

abordés au début du traité du gouvernement comme explication rationnelle de la fin poursuivie par Dieu gouverneur des créatures raisonnables [59]. La *S.c.G.* comporte aussi un second traité de la béatitude parmi les mystères qui ne sont connus que par la foi, au livre IV. Mais alors, probablement en raison d'influence arabe [60], c'est principalement le problème de la résurrection des corps qui fait l'objet de ces chapitres [61].

La *S.Th.*, on le sait, devait comprendre deux traités de la béatitude de l'homme. Seul le premier a été rédigé par saint Thomas [62].

Ce qui me semble tout à fait caractéristique des traités de la béatitude de l'homme dans les deux *Sommes*, c'est le contexte de gouvernement divin dans lequel ils s'inscrivent. Au lieu de ne considérer la béatitude qu'en finale et comme récompense, comme dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas y découvre le principe d'opération tant de la part de Dieu *(S.c.G.)* que de la part de l'homme *(S.Th.)*. On assiste ainsi à une intériorisation progressive de cette considération qui est érigée d'une façon de plus en plus explicite en principe — et non plus seulement comme terme dans l'exécution — du gouvernement divin. C'est là la contribution propre de la *S.c.G.* La *S.Th.* fait un pas en avant en ne considérant plus uniquement la béatitude comme la fin poursuivie par Dieu dans son gouvernement des créatures raisonnables, mais en l'installant en tête du gouvernement

59 Tout agent agit pour une fin (Lib. III, c. 2; *Cp.*, c. 100); pour un bien (*ibid.*, c. 3). Puis, après une digression concernant le problème du mal (c. 4-15), «finis cuiuslibet rei est bonum (c. 16), omnia ordinantur in unum finem qui est Deus (c. 17-18; *Cp.*, c. 101); omnia intendunt assimilari Deo (c. 19; *Cp.*, c. 102) ». Faut-il rappeler que l'objet principal du Livre III de la *S.c.G.* est Dieu considéré comme gouverneur ? « restat in hoc Tertio Libro prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius [Dei], secundum quod est rerum omnium finis et rector. Erit ergo hoc ordine procedendum : ut primo agatur de ipso secundum quod est rerum omnium finis; secundo de regimine universali ipsius, secundum quod omnem creaturam gubernat [c. 64]; tertio, de speciali regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes [c. 111] » (*ibid.*, c. 1, *in fine*).

60 Voir par exemple L. Gardet, *Quelques aspects de la pensée avicennienne*, dans *Rev. Thom.*, 47 (1939), p. 700 : « la béatitude spirituelle se connaît par la raison, la béatitude corporelle n'est complètement établie que par la loi révélée. »

61 Voir c. 79-97.

62 *S.Th.*, I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 1-5. Le second est annoncé en ces termes au prologue de III$^{a}$ pars : « tertio, de fine immortalis vitæ, ad quem per ipsum resurgendo pervenimus ». Le texte du *Supplementum* s'inspire du *Commentaire sur les Sentences*. Comme il n'est pas de saint Thomas, il ne nous intéresse pas ici.

participé que la créature raisonnable doit exercer, à l'image et à la ressemblance du gouvernement divin, sur sa propre vie [63].

Dans cette perspective, le *Cp.* apparaît comme une œuvre de transition entre le *Commentaire sur les Sentences* et les deux *Sommes.*

b) *Immatérialité et incorruptibilité des créatures spirituelles.*

Un nouvel indice de l'antériorité du *Cp.* ressort de la comparaison des chapitres consacrés à la nature des créatures spirituelles. Dans le *Cp.*, saint Thomas commence par invoquer les degrés de participation à la forme pour conclure à l'incorruptibilité des êtres immatériels (c. 74). Au chapitre suivant, de l'immatérialité, il conclut à l'intellectualité (c. 75). Dans la *S.c.G.*, le c. 46 du livre II pose la nécessité de créatures intellectuelles pour la perfection de l'univers [64]. Dans la première rédaction, saint Thomas enchaînait aussitôt un chapitre sur leur incorruptibilité qu'il devait plus tard déplacer pour en faire le chapitre 55 dans la rédaction définitive [65]. Ce déplacement est très suggestif, car on peut croire que si le *Cp.* résumait la *S.c.G.*, il conserverait l'ordre de la rédaction définitive plutôt que celui de la première. C'est d'ailleurs ce que fait la *S.Th.* [66].

c) *Volonté libre et libre arbitre.*

Une note de dom O. Lottin, o.s.b., m'a conduit à un nouvel indice. Dans la *S.c.G.*, saint Thomas dissocie « la question de la volonté libre et celle du libre arbitre [67] ». Il en traite en deux chapitres distincts [68],

63 Voir le prologue de la I^a-II^ae.

64 « Quod oportuit ad perfectionem universi aliquas creaturas intellectuales esse » (II *S.c.G.*, c. 46).

65 « In prima ordinatione huius tractatus de natura substantiarum intellectualium, capitula XLVII et XLVIII posita erant post capitulum quod nunc est LV, *Quod substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles.* In hunc locum ab ipso S. Thoma transposita sunt. Inde oriebatur necessitas delendi primitivam inchoationem actualis cap. XLVII, et novam substituendi » (note des éditeurs léonins, dans S. Thomæ Aquinatis, *Opera omnia*, t. 13, *Appendix*, p. 54*, note 5). L'introduction que saint Thomas a rayée disait : « Sicut autem ex hoc quod aliquæ substantiæ creatæ sunt intellectuales sequitur eas esse incorporeas, immateriales et incorruptibiles, ita sequitur eas esse volentes » (*ibid.*, a. 5-8).

66 I^a, q. 50, a. 1 : Utrum angelus sit omnino incorporeus (voir II *S.c.G.*, c. 46); a. 2 : Utrum sit compositus ex materia et forma (voir II *S.c.G.*, c. 51); a. 3 : Utrum angeli sint in aliquo magno numero; a. 4 : Utrum angeli differant specie; a. 5 : Utrum angeli sint incorruptibiles (voir II *S.c.G.*, c. 55).

67 « Le saint Docteur concluait sans doute à l'indépendance, et dès lors, à la liberté de la volonté; mais conformément à la méthode suivie dans le *De Veritate*, il a voulu dissocier la question de la volonté libre de celle du libre arbitre. De fait, ce dernier problème fait, dans la *Summa contra Gentiles*, l'objet du chapitre suivant » (*Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Louvain, 1 [1948], p. 237).

68 Chapitres 48 et 49 du livre II.

suivant en cela le progrès réalisé dès le *De Veritate*[69]. Si maintenant on consulte la rédaction primitive de ces deux chapitres, on remarque que la conclusion du premier chapitre a été supprimée, sans doute parce qu'elle concluait immédiatement à l'existence du libre arbitre : « Ex hoc autem apparet quod [substantiæ intellectuales] sunt liberi arbitrii [...]. Substantiæ autem intellectuales habent dominium sui actus. Sunt igitur liberi arbitrii[70]. » Or voici que le *Cp.*, immédiatement après le chapitre 75 sur l'intellectualité des substances spirituelles, passe à l'affirmation de leur libre arbitre[71]. Il semble donc qu'on soit ici en présence d'un stade antérieur de l'évolution puisque la distinction des deux problèmes est maintenue dans la *S.Th.*[72].

### 3. *Dieu gouverneur.*

On a déjà mentionné le gouvernement divin à propos de la béatitude. Cette fois, c'est l'introduction générale de ce traité dans le *Cp.* et la *S.c.G.* qui fournit un nouvel indice de l'antériorité de celui-là. Transcrivons les textes parallèles :

| *Compendium*, c. 143 | *Summa contra Gentiles*, Lib. III, c. 111 |
|---|---|
| Quia igitur divina providentia rebus singulis secundum earum modum providet; creatura autem rationalis per liberum arbitrium est domina sui actus præ ceteris creaturis, necesse est ut ei singulari modo provideatur quantum ad duo. | ... manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. |
| Primo quidem quantum ad adiumenta operis, quæ ei dantur a Deo; | Oportet tamen aliquam rationem providentiæ specialem observari circa intellectuales et rationales naturas, præ aliis creaturis. |
| secundo quantum ad ea quæ pro suis operibus ei redduntur. [...] | Præcellunt enim alias creaturas et in perfectione naturæ, [...] |
| creaturis vero rationalibus dantur documenta et præcepta vivendi : non enim præceptum dari competit nisi ei qui est dominus sui actus [...]. | et in dignitate finis. |
| | *De lege* (c. 114-146). |
| | [ex perfectione naturæ] |
| | *De gratia* (c. 147-163). |

69 Voir O. Lottin, o.s.b. (*loc. cit.*, *supra* note 67, p. 228-236). Contentons-nous de signaler l'intérêt qu'il y aurait à étudier la relation du *De Veritate* avec le *Cp.* et la *S.c.G.* On rencontrera plus loin un autre passage du *De Veritate* qui devrait être examiné de plus près (*infra*, note 78). On semble d'accord sur la date du *De Veritate* : 1256-1259.

70 *Loc. cit.*, *supra* note 65, p. 54*, col. 2, linea 23 (cité par dom O. Lottin, *supra* note 67, p. 237, note 2).

71 « Caput 75. Quod quædam sunt substantiæ intellectuales, quæ immateriales dicuntur. [...] Caput 76. Quomodo tales substantiæ sunt arbitrio liberæ. Per hoc autem ostenditur, quod sunt arbitrio liberæ. »

72 Voir O. Lottin, o.s.b., *loc. cit.*, *supra* note 67, p. 218-241.

« Quia vero ultimus finis creaturæ rationalis facultatem naturæ ipsius excedit; ea vero quæ sunt ad finem debent esse fini proportionata [...] consequens est ut creaturæ rationali etiam adiutoria divinitus conferantur, non solum quæ sunt proportionata naturæ, sed etiam quæ facultatem naturæ excedunt. Unde, supra naturalem facultatem rationis imponitur homini divinitus lumen gratiæ, per quod interius perficitur ad virtutem et quantum ad cognitionem, [...] et quantum ad actionem et affectionem [...]. »

« ... restat ostendendum quod etiam ex dignitate finis altior gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur » (c. 147).

Dans l'une et l'autre œuvre, il est question d'un double secours divin : loi et grâce. Mais, tandis que le *Cp.* accorde à celle-ci un développement assez élaboré — justification (c. 144-147), consommation finale dans la béatitude (c. 148-169), fins dernières de toute la création (c. 170-172), peines éternelles et temporelles dues au péché (c. 173-188) — le traité de la loi est pour ainsi dire inexistant. Faut-il attribuer cette lacune à la nature de l'œuvre qui n'est qu'un résumé ou à l'absence d'article du symbole sur la loi proprement dite ? L'auteur se réservait-il d'aborder ces questions dans la troisième partie consacrée à la charité ? Ne serait-il pas plus plausible d'invoquer le fait que saint Thomas, même au cours de son *Commentaire sur les Sentences*, n'avait pas encore eu l'occasion de réfléchir longuement sur les problèmes concernant la loi ? Cette interprétation sera développée plus loin, lorsqu'il s'agira des traités largement remaniés dans les différentes rédactions de la *S.c.G.* Si le *Cp.* résume la *S.c.G.*, on comprend mal qu'il laisse de côté ce traité de la loi laborieusement élaboré, alors que la *S.Th.* le retient et le perfectionne dans un contexte analogue.

### C. Traités de la « S.c.G. » absents du « Cp. ».

L'examen de plusieurs traités communs aux deux œuvres a paru favoriser l'antériorité du *Cp.* qui se révèle comme une œuvre de transition entre le *Commentaire sur les Sentences* et les deux *Sommes.* La considération des traités qui apparaissent pour la première fois dans la *S.c.G.* et seront retenus dans la *S.Th.* confirme cette manière de voir.

### 1. *De la bonté de Dieu.*

Les questions relatives à la bonté de Dieu ne sont touchées qu'accidentellement dans le *Commentaire sur les Sentences* [73]. De même, dans le *Cp.* où elles se rencontrent au traité de la création [74], nullement à propos de la nature de Dieu. Or, voici que la *S.c.G.* leur consacre cinq chapitres [75]. Les multiples corrections et revisions de ces chapitres indiquent un esprit en travail d'assimilation et d'approfondissement [76]. La *S.Th.* fait à ce traité une place dans le *De Deo Uno* [77]. On pourrait peut-être préciser davantage en comparant aux articles 1-3 de la question 21 du *De Veritate* [78].

### 2. *De la vie et de la béatitude de Dieu.*

C'est au cours de la rédaction du livre I de la *S.c.G.* que saint Thomas a songé à consacrer un chapitre spécial au problème de la vie et de la béatitude en Dieu [79]. Le *Commentaire sur les Sentences* ne consacre aucun développement spécial à ces deux thèmes [80]. Les

[73] Voir *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 3; dist. 19, q. 5, a. 2, ad 3; *In II Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 2, ad 4.

[74] « Quod solus Deus est bonus per essentiam, creaturæ vero per participationem » (c. 109).

[75] « Quod Deus est bonus. Quod Deus est ipsa bonitas. Quod in Deo non potest esse malum. Quod Deus est omnis boni bonum. Quod Deus sit summum bonum » (lib. I, c. 37-41).

[76] « Terminato cap. XXXVI, S. Thomas suscepit tractare de Unitate Dei, capitulo nunc XLII. Mutato consilio, super margine inferiori 8r et 7v, inseruit tractatum de Bonitate Dei, in duobus capitulis : quibus deletis, secundam tractatus redactionem, divisam in quinque capitula, scripsit super quaterno auxiliario » (note des éditeurs léonins, t. 13, Appendix, p. 11*). On trouvera au même endroit les textes raturés et les diverses corrections apportées à ces chapitres.

[77] « Post considerationem divinæ simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina, secundo de eius bonitate » (I$^a$, q. 4, prol.). Une question est consacrée au « De bono in communi » (q. 5) avant le « De bonitate Dei » (q. 6) qui reprend les thèmes élaborés dans la *S.c.G.* : « 1. Utrum esse bonum conveniat Deo; 2. Utrum Deus sit summum bonum; 3. Utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam; 4. Utrum omnia sint bona bonitate divina. »

[78] Voir *supra* note 69.

[79] « Capitulum de Vita Dei, intercalatum inter capitula XLIV et XLV, necnon capitulum De Vita Dei Beata, quod scriptum erat post cap. XLV, expuncta sunt et, reformata, in fine lib. I reponuntur » (note des éditeurs léonins, t. 13, Appendix, p. 16*). Rien, dans les chapitres précédents, n'annonce ces chapitres que saint Thomas inscrit dans la marge. L'hypothèse d'une rédaction postérieure est exclue par le fait que les chapitres suivants mentionnent la béatitude de Dieu dès leur première rédaction. Cela ressort de la suite de la note des éditeurs : « Cf. etiam in prima redactione capituli XLVII parag. 18* a 6 *Adhuc beatitudinem...* 16 *intelligit*; et in capitulo XLVIII, 18* a 71, deletionem verborum *et beatitudo*; et in capitulo LVII deletionem parag. 23* b 49 *Item* felicitas... 61 *ratiocinativa.* »

[80] Quelques lieux parallèles sont indiqués dans certaines éditions de la *S.Th.* (I$^a$, q. 18), mais il s'agit là de considérations générales qui ne sont pas appliquées et développées à la vie propre de Dieu. Quant à la béatitude de Dieu, elle figure en plus

chapitres de la première rédaction furent remaniés par la suite et placés en conclusion de tout le livre I [81]. La *S.Th.* conserve dans le même contexte le traité de la béatitude de Dieu [82] et replace dans son contexte originel celui de la vie divine [83]. Dans ces circonstances, l'absence de ces deux traités dans le *Cp.* fournit un nouvel indice de l'antériorité de celui-ci.

### 3. *Traité de la loi.*

Nous avons signalé plus haut l'absence du traité de la loi dans le *Cp.* Or, voici que les chapitres de la *S.c.G.* qui lui sont consacrés sont parmi les plus remaniés de tout l'ouvrage [84]. Le fait que l'approfondissement se soit poursuivi dans l'esprit de saint Thomas et qu'il ait définitivement abouti au traité de la I^a^-II^ae^ qui retient le double mode selon lequel Dieu aide l'homme dans sa marche vers la béatitude nous semble confirmer notre constatation [85].

## D. Indices fournis par l'examen de quelques doctrines particulières.

### 1. *Comprehendere Deum.*

Jadis, le père P. Mandonnet, o.p., a cru discerner une évolution dans la pensée de saint Thomas concernant l'utilisation de la notion de *comprehensio* [86]. Le trouvant « si bien accueilli » dans le *Cp.*, alors

d'un contexte (v.g. création de créatures raisonnables, union de l'âme et du corps, contemplation, richesse de Dieu et héritage des chrétiens, etc.), mais le thème n'est jamais élaboré pour lui-même.

81 C'est là qu'on les trouve dans les éditions courantes : « Quod Deus est vivens (c. 97); Quod Deus est sua vita (c. 98); Quod vita Dei est sempiterna (c. 99); Quod Deus est beatus (c. 100); Quod Deus sit sua beatitudo (c. 101); Quod beatitudo divina perfecta et singularis est excedens omnem aliam beatitudinem (c. 102). »

82 En conclusion du De Deo Uno : « De divina beatitudine » (I^a^, q. 26).

83 Immédiatement après le traité de la science divine : « Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ, considerandum erit de vita divina » (I^a^, q. 14, prol.). La question 18 expose en quatre articles le thème de la vie divine : « Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius » (prol.). Signalons que le traité de la béatitude divine n'est annoncé nulle part dans les prologues des questions qui le précèdent.

84 Les éditeurs léonins ont longuement exposé ce problème dans la préface au t. 14, p. VIII-XXI. Un résumé en est donné dans les *Tabulæ schematicæ* (voir *supra*, note 49), p. 48-49.

85 I^a^-II^ae^, q. 90-108 : *de lege*; q. 109-114 : *de gratia.* « Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et juvat per gratiam » (q. 90, prol.).

86 « Enfin dans le *Compendium theologiæ*, saint Thomas [...] a accepté un terme nouveau qu'il avait jadis rejeté. Ce terme reçu de saint Paul est celui de *comprehensio* [...] » (*Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique*, dans *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, 15 [1926], p. 504).

que saint Thomas l'avait « énergiquement rejeté dans le quodlibet X », il y voit « un indice que ce quodlibet doit être ramené fortement en arrière », c'est-à-dire au « premier enseignement magistral à Paris [87] ». En réalité, l'argument ne porte aucunement, car tout au long de sa carrière, saint Thomas a reconnu un double sens au terme en question. En maints endroits, il les mentionne tous les deux. Toujours il nie qu'il s'agisse d'une connaissance « exhaustive » et l'interprète d'une union à Dieu comme terme atteint dans la béatitude [88]. Il n'y a donc rien à conclure de cet argument en matière de chronologie.

### 2. *Le « Fatum ».*

L'examen attentif des lieux parallèles consacrés au problème du *fatum* est plus révélateur. Le *Commentaire sur les Sentences* ne lui accorde qu'une mention [89]. De même, le *De Veritate* [90]. Partout ailleurs, on le trouve au traité de la providence [91]. Sans entrer dans tous les détails, ce qui nous entraînerait trop loin, on constate qu'à partir de la *S.c.G.* les citations de Boèce et de saint Augustin sont textuelles [92]. Dans le *Cp.*, cependant, on a l'impression d'être en présence de citations *ad sensum*. Le texte de Boèce comporte une glose et le terme *immobilis* [93]; celui de saint Augustin est fort écourté [94]. Cette constatation nous semble fournir un indice du fait que le *Cp.* n'est ni postérieur à la *S.Th.*, ni un résumé de la *S.c.G.* Peut-être

[87] *Ibid.*

[88] *In III Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 2, sol. 1; *In IV Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 3, ad 1; *Cp.*, c. 106, 164 et II$^a$ pars, c. 9; III *S.c.G.*, c. 55; *S.Th.*, I$^a$, q. 12, a. 7, ad 1; I$^a$-II$^{ae}$, q. 4, a. 3.

[89] *In I Sent.*, dist. 39, q. 2, a. 1, ad 5.

[90] q. 5, a. 1, ad 1; a. 2, *sed contra.*

[91] *Cp.*, c. 139; III *S.c.G.*, c. 93; *S.Th.*, I$^a$, q. 116; *Quodl.* 12, a. 4; *In Matth.*, 2, 2 (ed. R. Cai, o.p., Marietti, 1951, n. 170). Nous laissons ici de côté : *In I Peri Hermeneias*, lect. 14 et *In VI Metaphysicorum*, lect. 3.

[92] Boèce, *De consolatione*, IV, prosa 6 : « fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quæque nectit ordinibus » (*PL*, 63, 815); Augustin, *De civitate Dei*, lib. 5, caput I : « Si quis voluntatem vel potestatem Dei fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat » (*PL*, 41, 141). Voir III *S.c.G.*, c. 93; *S.Th.*, I$^a$, q. 116, a. 1, *sed contra* et *c.*

[93] « Boetius dicit quod fatum est dispositio *id est ordinatio immobilis* rebus mobilibus inhærens » (c. 138). « Boetius dicit quod fatum est dispositio *immobilis* rebus mobilibus inhærens » (c. 139). Le *Quodl.* 12, q. 4, a la même formule : « Unde Boetius : Fatum est *immobilis* dispositio rebus mobilibus inhærens. » La *Lectura in Matthæum* (*loc. cit.*, *supra* note 91), ne cite pas Boèce. En ajoutant *immobilis*, saint Thomas est certes fidèle à Boèce qui l'emploie quelques lignes plus loin (voir *S.Th.*, I, q. 116, a. 3, *sed contra* et obj. 2).

[94] « Unde et Augustinus dicit V De Civ. Dei quod si quis secundo modo fatum esse credat sententiam teneat et linguam corrigat » (c. 138). Voir *supra* note 92.

l'édition critique du *Cp.* rétablira-t-elle le véritable texte et infirmera-t-elle notre argumentation. D'ici là, l'indice est trop conforme à ceux qu'on a notés plus haut pour qu'on ne le mentionne pas ici.

### 3. *Le corps des damnés.*

Bien que le père A. R. Motte, o.p., ne semble pas y avoir songé en rédigeant ses notes sur *La chronologie relative du quodl. VII et du commentaire sur le IV^e^ livre des Sentences*[95], les indications qu'il fournit concernant cette doctrine dans le *Cp.* viennent confirmer notre hypothèse. Tout d'abord, l'ordre dans lequel on aborde les problèmes des difformités et de l'incorruptibilité du corps des damnés est le même dans le *Commentaire sur les Sentences*, le *Cp.* et la *S.c.G.*, tandis qu'il est inverse dans le quodlibet VII[96]. L'analyse des exposés sur l'incorruptibilité révèle que le *Cp.* « ne diffère du *Contra Gentiles* qu'en ce qu'il ramène ici, comme les *Sentences*, l'arrêt du ciel comme cause de l'incorruptibilité des damnés (à égalité avec l'emprise des âmes) : c'est compréhensible puisqu'il a déjà parlé de cet arrêt (c. 171), alors que le *Contra Gentiles* réservait pour plus tard cette considération[97] ». L'explication est plausible, mais ne serait-il pas plus simple de croire le *Cp.* plus près du *Commentaire sur les Sentences* que de la *S.c.G.* ?

### 4. *Mouvement local et mouvement vers la béatitude.*

L'analogie du mouvement local sert à expliquer, dans le *Cp.*, le mouvement vers la béatitude[98]. La *S.c.G.* retient l'essentiel de l'argument[99]. Mais la première rédaction de ce chapitre contenait un assez long développement parallèle qui a été supprimé par la suite et n'apparaît plus dans le texte définitif[100]. Il y a là, on le voit, un nouvel indice de l'antériorité du *Cp.*

95 *Notes et communications du Bulletin Thomiste*, 1 (1931), p. 29*-45*.
96 *Ibid.*, p. 36*.
97 *Ibid.*, p. 37*. L'examen comparatif des exposés sur les difformités des corps des damnés ne comporte aucun élément à relever ici (voir *ibid.*, p. 39*).
98 « Quod motus in Deum ad beatitudinem consequendam assimilatur motui naturali, et quod beatitudo est in actu intellectus » (c. 107).
99 « Item. Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio [...]. Sicut autem homo [...] ita corpora naturalia [...] » (III *C.G.*, c. 26 *circa medium*).
100 Ed. leonina, t. 14, Appendix, p. 10* a 22-40.

| *Première rédaction de III S.c.G., c. 26* | *Cp., c. 107* |
|---|---|
| Desiderium enim est quasi quidam motus voluntatis ad aliquid tendentis. Finis autem motus inquantum huiusmodi est | In motu enim naturali primo quidem consideratur aliqua proprietas per quam proportionatur vel inclinatur mobile ad |

## CONCLUSION.

Au terme de cet examen comparatif, on est amplement justifié de considérer la première partie du *Compendium* comme antérieure à la *Somme de Théologie.* Pour ce qui est de la *Somme contre les Gentils,* on a maintes fois constaté des ressemblances, mais il est apparu que le *Compendium* en plus d'un endroit se rapproche sensiblement du *Commentaire sur les Sentences* et du *De Veritate.* Par ailleurs, on a signalé comment la première rédaction de la *Somme contre les Gentils* semblait dépendre en certains cas du *Compendium,* alors que la rédaction définitive annonçait la *Somme de Théologie.* Ces constatations reçoivent une confirmation remarquable du fait de l'absence dans le *Compendium* de certains traités élaborés pour la première fois au cours des rédactions successives de la *Somme contre les Gentils.* Cette convergence d'indices favorise grandement l'antériorité de celui-là par rapport à celle-ci.

Certes, cela ne va pas sans soulever des problèmes qu'on ne peut que signaler en terminant.

quies, quæ terminat motus; licet finis mobilis proprie sit illud in quo quiescit, sicut finis quo inclinatur. Nam finis gravis est locus deorsum, finis autem descensionis est quies in termino.
Et quia motus inclinationi naturæ adiungitur, utpote ex ea proveniens, oportet quod in duos fines coniungantur.
Nam finis gravis quod movetur est ut sit deorsum et ibi quietetur. Est igitur principaliter finis esse deorsum, quietatio autem concomitans et faciens ad bene esse ipsius; et sic est quasi perfectio.
Similiter autem inclinatio voluntatis secundum suam naturam est in ultimum finem, finis autem desiderii est quietatio voluntatis in finem, quæ non est aliud quam delectatio.
Delectatio ergo non est principalis finis, sed concomitans finem principalem et faciens ad bene esse ipsius; unde et perfectio ipsius esse dicitur.

talem finem, sicut gravitas in terra ad hoc quod feratur deorsum : [...]

Secundo autem consideratur ipse motus ad finem.

Tertio autem ipsa forma vel locus.

Quarto autem quies in forma vel loco.

Sic igitur in intellectuali motu ad finem, primum quidem est amor inclinans in finem; secundum autem est desiderium, quod est quasi motus in finem, [...]; tertium autem est ipsa forma, quam intellectus consequitur; quartum autem est delectatio consequens, quæ nihil aliud est quam quietatio voluntatis in fine adepto. Sicut igitur naturalis generationis finis, est forma et motus localis locus, non autem quies in forma vel loco, sed hoc est consequens finem, et multo minus motus est finis, vel proportio ad finem, ita ultimus finis creaturæ intellectualis est videre Deum, non autem delectari in ipso, sed hoc est comitans finem, et quasi perficiens ipsum.

D'abord, la dédicace à Réginald. Si notre hypothèse est exacte, ne serons-nous pas amené à songer que la dédicace a été ajoutée après coup ? En effet, si le *Compendium* date du premier enseignement à Paris, on ne voit plus ce que Réginald vient y faire puisqu'on admet que saint Thomas ne l'a connu qu'à son premier séjour en Italie.

A moins qu'on ne retarde la date à laquelle saint Thomas a entrepris la *Somme contre les Gentils* ? Mais c'est là une hypothèse qu'on ose à peine mentionner.

Roger GUINDON, o.m.i.,
Scolasticat Saint-Joseph.

# *L'élément formel de l'inspiration*

---

Si les positions de l'exégèse moderne en regard de l'élément formel de l'inspiration se comprennent difficilement sans le recours aux traités de saint Thomas sur la prophétie, il faut admettre aussi que la synthèse doctrinale du Docteur Angélique s'éclaire singulièrement, quand on la rattache à ses antécédents traditionnels. N'est-ce pas là d'ailleurs une règle fondamentale d'herméneutique, si l'on veut pénétrer vraiment la pensée d'un auteur. L'on conviendra aisément, peut-être, de retourner au Prince de l'École pour apprécier la théorie actuelle du double jugement, spéculatif et pratique : n'est-ce pas lui, en effet, qui souligna, le premier, l'importance capitale de l'acte judiciel dans la psychologie de l'inspiré [1] ? Mais il semble bien que ce soit une gageure d'explorer la tradition patristique ou même scolastique pour retracer une filiation quelconque à la doctrine thomiste du jugement inspiré. Avouons qu'il y a là une grande part de vérité, car nous n'hésitons pas à affirmer qu'avant saint Thomas, aucun auteur n'a proposé explicitement la nécessité du jugement, proféré sous la motion de l'Esprit-Saint, comme constitutif formel du charisme inspirateur. Seulement, l'exégète ou le théologien qui négligeraient les données traditionnelles, s'exposeraient à fausser la solution de saint Thomas et se condamneraient à n'en avoir qu'une médiocre intelligence. Ce fut l'attitude de Lessius au XVI^e siècle et, après lui, de trois siècles d'exégèse. On sait aussi la stérilité de leurs efforts pour aboutir à une notion réaliste de l'inspiration. S'ils avaient eu à l'égard de la tradition catholique le même respect que l'Ange de l'École, ils n'auraient pas abandonné à la légère les principes qui, seuls, leur auraient permis d'accomplir un progrès véritable et définitif.

Mais respect n'est pas synonyme d'aveugle sujétion. Comme dans tous les problèmes qu'il a touchés, saint Thomas apporte ici une incontestable note d'originalité : il sépare l'ivraie du bon grain, et dans

[1] Nous y reviendrons *ex professo* dans la deuxième partie de cet article.

l'amas touffu de notions et de distinctions léguées par ses devanciers, son génie mettra de l'ordre et de la précision. Pourvu de son instrument de prédilection, la philosophie péripatéticienne, il systématisera les résultats acquis, pour en dégager des conclusions nouvelles, étonnantes de simplicité et de clarté. Il organise et perfectionne le trésor doctrinal hérité de ses prédécesseurs, si bien qu'on a pu l'appeler a juste titre l'interprète du sentiment de l'Église [2].

*Note préliminaire : les apports de la Tradition.*

Que l'inspiré doive de toute nécessité juger, à la lumière divine, de ses propres idées ou des révélations qui lui sont faites d'En-Haut, voilà bien une conclusion à laquelle saint Thomas ne s'est pas arrêté d'une façon arbitraire. Elle nous apparaît, au contraire, comme le fruit lentement mûri d'une longue et patiente évolution théologique.

Nous l'entrevoyons d'abord chez les Pères affirmant, à maintes reprises et dans une langue fortement imagée, que Dieu est bien l'auteur des Livres saints et que le prophète est son instrument. La « théopneustie [3] », c'est-à-dire l'origine divine des Écritures, se concrétisant ensuite dans l'instrumentalité [4], pour aboutir à l'idée [5] de Dieu-

[2] J.-M. Voste, o.p., dans *Xenia Thomistica*, II (1925), p. 36.

[3] Le mot « Théopneustie », introuvable dans le dictionnaire, n'a cependant rien de mystérieux pour ceux qui connaissent le célèbre passage de la seconde épître à Timothée, chap. 3, v. 16 :

« πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρός διδασκαλίαν. . .»

La Vulgate traduit bien le mot θέοπνευστος par « divinitus inspirata », qui nous indiquerait d'adopter plutôt le mot « inspiration ». Mais il faut noter que ce mot « inspiratio » ne fait son apparition chez les Pères qu'avec Tertullien (+ 240) et dans un sens assez différent du nôtre. Voir à ce sujet J. Delitzsch, *De Inspiratione Sacræ Scripturæ*, Leipzig, 1877. L'on pourrait citer nombre de textes où les épithètes qualifiant les écrivains sacrés et la Bible sont dérivés de θέος et de πνεῖν ; v.g. : *Cohortatio ad Græcos, P.G.*, t. 6, col. 264; Justin : *P.G.*, t. 6, col. 382, 386; Théophile d'Antioche : *P.G.*, t. 6, col. 1155; Pierre d'Alexandrie : *P.G.*, t. 18, col. 241; Ignace d'Antioche : édit. Funk, p. 236... pour ne citer que les principaux !

[4] L'idée d'instrumentalité apparaît chez les apologistes qui affirment ainsi contre la Gnose l'origine divine des Ecritures. Les Pères utilisent à cet effet la comparaison de la lyre, de la cithare, de la flûte, du plectre et, en général, de l'instrument de musique (ὄργανον). Voir par exemple : *Cohortatio ad Græcos* : *P.G.*, t. 6, col. 903; Athenagore : *P.G.*, t. 7, col. 907; et surtout Chrysostome : *P.G.*, t. 55, col. 183-185. On a prétendu (E. Rabaud, dans *Histoire de l'Inspiration*, Paris, 1883) que les Pères étaient partisans de la passivité absolue des hagiographes. M. O'Reilly a fait justice de cette affirmation erronée dans *Rev. bibl.*, 1917, p. 495.

[5] La formule « Deus-auctor » se rencontre pour la première fois dans les *Statuta Ecclesiæ Antiquæ* (fin du V^e siècle), E.B., n. 23. Il est hors de doute que le mot « auctor » a eu le sens d'auteur littéraire dès l'époque de Cicéron; voir *Thesaurus Linguæ Latinæ*, vol. II, col. 1207. Saint Augustin l'applique à Dieu dans ce sens : *Contra Faustum* : *P.L.*, t. 42, col. 303; la même idée se retrouve chez Origène : *P.G.*, t. 11, col. 281; Tertullien : *P.L.*, t. 11, col. 295; et Ambroise : *P.L.*, t. 16, col. 953.

auteur et finalement à la dictée des Livres saints [6], atteste clairement cette conviction, chez les Pères, que Dieu a une influence directe et immédiate sur la production du livre inspiré. Ces conceptions, ces expressions diverses de la causalité divine dans les Écritures n'étaient d'ailleurs que l'écho amplifié des deux textes bien connus de Pierre et de Paul [7]. Elles marquaient cependant un premier pas dans la voie où s'engageront les deux grands théoriciens de l'inspiration à l'époque patristique, Jérôme et Augustin. Mais il convient de noter, tout de suite, les virtualités de ces premières acquisitions, qui s'échelonnent dans un ordre à la fois chronologique et strictement logique : Dieu n'aurait pu dicter les Écritures, s'il n'en avait été d'abord considéré comme l'auteur; or il en est l'auteur, parce que l'inspiré est son instrument; et cette instrumentalité n'est, en somme, que l'expression de la théopneustie, revendiquée par les Pères apostoliques et par l'Écriture elle-même. Saint Thomas et, à sa suite, la théologie moderne, retiendront l'idée d'instrumentalité et l'idée de Dieu-auteur pour en donner une explication plus philosophique. Mais, ici encore, ils seront tributaires des vues profondes apportées par les deux grands docteurs d'Occident [8].

Alors que saint Jean Chrysostome avait exalté l'élément divin des Écritures — il s'était appliqué à déterminer la nature de l'acte inspirateur [9] — Jérôme et Augustin mettent en relief son aspect humain. Le premier, par une étude méticuleuse du texte biblique, retrouve à chaque ligne les caractéristiques bien personnelles de chaque auteur [10].

[6] L'idée ou même le mot de « dictée » se rencontrent très souvent chez les Pères, surtout chez ceux des III^e^ et IV^e^ siècles, v.g. : Irénée : *P.G.*, t. 7, col. 805; Cyrille d'Alexandrie : *P.G.*, t. 70, col. 656; Jérome : *P.L.*, t. 22, col. 927, 997; t. 25, col. 1121; t. 26, col. 599-602; Augustin : *P.L.*, t. 34, col. 1070; Grégoire le Grand : *P.L.*, t. 75, col. 517. Inutile de vouloir y trouver un « confirmatur » à l'inspiration verbale. Le mot ici n'a aucun sens technique et, si l'on en croit encore le *Thesaurus Linguæ Latinæ*, le verbe « dicto » n'a pas seulement le sens de « lente pronuntio id quod alius scribendo excipiat », mais encore « lubens dico, compono, præscribo, doceo, suadeo, suggero »; nous sommes donc à cent lieues de la dictée mécanique des protestants, ou encore de la dictée purement passive qu'on veut à tout prix imputer à l'école thomiste traditionnelle.

[7] II Pet., 1, 21; II Tim., 3, 16.

[8] Une enquête du père S. Zarb, o.p., parue dans *Angelicum*, 15 (1938), p. 169-200, est tout à fait significative. Il a relevé dans le traité de la Prophétie, laissé par saint Thomas, soixante-dix-neuf citations tirées de onze Pères; saint Jérôme et saint Augustin y figurent respectivement neuf et vingt-trois fois.

[9] Il est à remarquer ici que saint Jean Chrysostome revient souvent sur l'idée que Dieu illumine (φωτίζεί) l'intelligence chez le prophète (*P.G.*, t. 56, col. 4), sans pour autant violer leur liberté (*P.G.*, t. 61, col. 242). Il n'y a pas loin au « lumen propheticum » illuminateur du jugement.

[10] *P.L.*, t. 28, col. 771.

Même les barbarismes et les solécismes de Paul sont impitoyablement signalés [11]. C'est que Dieu parle par les prophètes « quasi per organum [12] » et il n'est pas obligé de pallier toutes les déficiences de son instrument quand sa Vérité n'est pas en péril. Jérôme était loin de donner dans le « docétisme biblique », et voilà pourquoi il plaît tant à l'exégèse moderne. Elle a retenu de lui cette préoccupation constante d'ajuster la notion d'inspiration aux exigences concrètes et objectives du texte inspiré. Saint Jérôme reconnaissait que le Verbe divin, aussi bien dans les Écritures que dans la nature humaine qu'il avait revêtue, ne répugnait pas aux abaissements. Mais l'explication en restait encore mystérieuse.

C'est Augustin qui allait formuler avec le plus de profondeur les résultats de son enquête théologique sur le délicat problème de la coopération entre Dieu et l'auteur inspiré. Jamais il ne perd de vue le grand principe énoncé dans la Cité de Dieu : « Deus *per hominem more hominum* loquitur, quia et sic loquendo nos quærit [13]. » Aussi notre saint docteur s'est-il préoccupé de décrire cette façon humaine à laquelle Dieu adapte son action inspiratrice. Parlant à des hommes et par des hommes, l'Esprit saint ne pouvait pas ne pas respecter la psychologie des hommes. Le saint évêque s'en est expliqué longuement dans son commentaire « De Genesi ad litteram », où il expose les différentes espèces de vision par lesquelles Dieu se manifeste à ses prophètes : vision corporelle, vision imaginative, vision intellectuelle, selon que l'objet en est manifesté aux sens externes, à l'imagination ou directement à l'esprit. Mais la prophétie pour Augustin « magis pertinet ad mentem quam ad spiritum » (i.e. phantasiam) ; et celui-là surtout doit être appelé prophète « qui utrobique præcellit, ut et videat in spiritu similitudines et eas vivacitate mentis intelligat [14] ». Nous ne sommes pas loin de l'« acceptio rerum » et du « judicium de acceptis » de saint Thomas. Pour Augustin (aussi bien que pour saint Thomas et ses disciples) le don de prophétie est donc avant tout un charisme d'ordre intellectuel. C'est le dernier échelon sur lequel le Docteur

11 *P.L.*, t. 26, col. 478.
12 *P.L.*, t. 22, col. 626.
13 *P.L.*, t. 41, col. 537.
14 *P.L.*, t. 34, col. 453-479; très long développement à l'occasion du texte de saint Paul : « Scio hominem raptum ad tertium cælum » (II Cor., 12, 2-4).

Angélique allait s'appuyer pour déterminer que l'élément formel de l'inspiration est bien le jugement, proféré sous la motion illuminatrice de l'Esprit saint.

Le génie d'Augustin semblait avoir épuisé pour longtemps les ressources de la pensée catholique. Au dire de Pesch : « Tantum valuit per multa sæcula auctoritas Augustini, ut catholici omnes se fideles ejus discipulos gloriarentur neque nova addenda ejus doctrinæ esse censerent [15]. » De fait, les autres Pères latins ne firent que répéter les enseignements d'Augustin, que les infatigables compilateurs de l'âge préscolastique se hâteront de consigner avec fidélité. C'est aux docteurs scolastiques que reviendront l'honneur et la tâche de systématiser cette sublime doctrine.

Nous ne relèverons ici que les points de doctrine intéressant directement le problème du jugement chez l'écrivain inspiré [16]. Or il en est deux qui achemineront la théologie catholique vers le « judicium de acceptis » : la conception aristotélicienne de la causalité instrumentale appliquée au phénomène surnaturel de l'inspiration, et son caractère strictement charismatique et intellectuel. Les théologiens de l'Université de Paris, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne et Philippe le Chancelier, s'appliqueront à mettre ce dernier point en relief et classeront la prophétie au nombre des grâces « gratis datæ ». Quant à l'instrumentalité de l'hagiographe, c'est surtout à Albert le Grand ainsi qu'à son disciple Henri de Gand qu'il revient de l'avoir mise en lumière, selon les principes lumineux de la philosophie péripatéticienne [17].

On voit tout de suite l'importance capitale de ces exposés. Si l'homme devient une cause instrumentale sous l'influx inspirateur, il doit garder sa causalité propre d'être intelligent et libre. Il en gardera aussi les déficiences, pourvu qu'elles n'atteignent pas la Vérité du message divin; car l'effet sera d'abord assimilé à la cause principale et revêtira de ce fait une certitude et une infaillibilité divines, bien que sous une apparence humaine. D'autre part, l'inspiration étant un

15 *De Divina Inspiratione*, p. 122.

16 Il y aurait à signaler d'innombrables conclusions sur la nature de l'inspiration en général; car sous l'influence de la spéculation juive et arabe (avec Avicenne, Avicebron, Rabbi Moyses, Algazel et Averroès) les docteurs catholiques commencèrent à insérer dans leurs sommes théologiques un traité spécial relatif à la prophétie.

17 Voir à ce sujet, C. Pesch, *De inspiratione S. Scripturæ*, p. 157-158; 175.

charisme social de connaissance, une grâce « gratis data », aucune disposition morale ne sera requise, de soi, chez l'inspiré; il suffira théoriquement qu'il soit un bon instrument de connaissance et d'expression (orale ou écrite) entre les mains de Dieu. Ces données concordent parfaitement avec la notion d'auteur inspiré à laquelle arrivera la spéculation moderne; notion dont on ne saurait exagérer la nécessité pour déterminer exactement le rôle des jugements pratique et spéculatif chez l'auteur sacré [18].

## I. — PROBLÈMES ANCIENS, SOLUTIONS NOUVELLES.

Notre intention n'est pas d'exposer ici toute la doctrine de saint Thomas sur la prophétie. D'autres l'ont déjà fait et nous serions mal inspirés de nous ingénier à une réédition plus ou moins heureuse [19]. Nous viserons plutôt à relever dans la synthèse proposée par l'auteur de la Somme les points qui intéressent notre question. Deux grandes idées, remarquons-nous, i.e. l'instrumentalité et le caractère intellectuel du charisme inspirateur, acheminent le Docteur Angélique vers le point capital qui retiendra surtout notre attention : le rôle primordial du jugement inspiré. Cette trouvaille géniale, issue d'une réflexion à la fois plus profonde et plus originale que celle des théologiens antérieurs sur les mêmes données traditionnelles, forme comme la

[18] Nous indiquons, sous toute réserve, un article de F.-M. Henquinet, paru dans *Etudes franciscaines*, 44 (1932), p. 643 et suiv. L'auteur y expose un traité inédit de saint Bonaventure sur la prophétie. Le codex (n° 186) serait à la bibliothèque municipale d'Assise. Or au feuillet 30va, la distinction entre l'« acceptio rerum » et le « judicium de acceptis » serait nettement établie par le Docteur Séraphique. Reste à savoir si cet écrit est antérieur au *De Veritate* (1257-1258), où saint Thomas amène cette distinction pour la première fois. Saint Bonaventure admet sans doute la nécessité d'une illumination intellectuelle chez l'inspiré, mais cet élément ne revêt pas dans sa théologie volontariste l'importance qu'il obtient chez saint Thomas, partisan de la primauté du vrai sur le bien, de l'intelligence sur la volonté. Pour saint Bonaventure, en effet, l'influx inspirateur s'exerce en première ligne sur la volonté, tandis que saint Thomas en situe l'élément formel dans l'intelligence. En outre, la causalité instrumentale qui joue dans le mécanisme de l'inspiration n'est conçue par Bonaventure que d'une façon large et conserve un caractère moral : le cas du prophète est assimilé à celui du subordonné à qui s'impose la volonté du chef. Nous verrons que pour saint Thomas, il s'agit de causalité physique : c'est Dieu qui, sans molester sa créature, la fait penser et juger « secundum certitudinem veritatis divinæ » (*Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, a. 2, c.).

[19] Voir les articles de M. Sales, o.p., et de J.-M. Voste, o.p., dans *Xenia Thomistica*, II (1925), p. 1-64. Il serait à propos d'indiquer ici les passages principaux où saint Thomas expose sa doctrine de l'inspiration. Ses deux élaborations maîtresses se trouvent, l'une dans ses Questions Disputées, *De Veritate*, q. 12 (quatorze articles), l'autre dans la *Somme Théologique*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 171-174 (vingt-deux articles). Comme lieux secondaires, on peut relever par ordre chronologique : *in Isaiam*, c. 1, lect. 1, c. 6, lect. 1; *in I$^{am}$ ad Cor.*, c. 14, lect. 1; *in II$^{am}$ ad Cor.*, c. 12, lect. 1; *in Epist. ad Heb.*, c. 1, lect. 1, c. 11, lect. 7; *Contra Gentes*, lib. 3, c. 154.

charnière de son traité de la prophétie; elle en valorise singulièrement toutes les conclusions et même après sept siècles de labeur théologique, c'est encore à elle qu'il nous faut revenir pour orienter nos recherches.

Des quatre grandes idées qui forment comme l'armature doctrinale des écrits patristiques, saint Thomas semble avoir surtout retenu celles de théopneustie et d'instrumentalité; la théopneustie s'incarnant en définitive et se précisant dans le caractère instrumental de la connaissance prophétique. L'idée de dictée et l'idée de Dieu-auteur des saints Livres n'apparaissent point dans les expositions principales sur la prophétie et on ne pourrait guère citer à leur appui que la I^a^, q. 1, a. 10 et quelques autres lieux parallèles [20].

Il en va tout autrement de l'idée d'instrumentalité, et il nous semble que le jugement du père P. Benoît, o.p., réduit trop facilement son rôle dans l'œuvre de saint Thomas. Il écrit en effet : « Dans les traités où il [saint Thomas] étudie systématiquement la notion de prophétie, cette idée de causalité instrumentale ne joue presque aucun rôle [21]. » Il faut sans doute admettre que les mots « causa, auctor principalis » et leurs corrélatifs « causa, auctor instrumentalis, instrumentum » ne reviennent que très discrètement sous la plume de saint Thomas, mais il reste que l'idée sous-jacente à tout le traité est bien celle d'instrumentalité. La prophétie, en effet, s'intègre dans un plus vaste traité, qui va de la question 171 à la question 178 dans la II^a^-II^æ^, celui des grâces « gratis datæ » : charismes de connaissance, de parole et d'action. Et ce n'est pas par pure coïncidence que la prophétie y figure au premier rang; une seule et même idée gouverne et informe cette trilogie : Dieu, visant au bien de la communauté des fidèles, se sert d'instruments à cet effet. L'intelligence du prophète recevra les vérités divines; sa langue les proposera; ses œuvres les confirmeront.

Reconnaissons que l'homme, intelligent et libre, devient entre les mains de Dieu un instrument extrêmement délicat, mais aussi extrêmement riche par suite des multiples virtualités de son action propre. La toute-puissance divine s'en verra-t-elle embarrassée ? Bien au

20 *Quodl.*, VII, q. 6, a. 1; *De Pot.*, q. 4, a. 1, où il est nettement question d'auteur littéraire. Rien d'étonnant à cela, puisque saint Thomas dans la Somme comme dans le *De Veritate* considère avant tout l'inspiration « ad loquendum », sans se préoccuper autrement du charisme proprement scripturaire.

21 *La Prophétie*, édit. de la Rev. des Jeunes, p. 286.

contraire ! Si un appareil, en raison de sa perfection, requiert un opérateur très habile, l'œuvre accomplie n'en sera que plus parfaite sans qu'il soit nécessaire pour cela de diminuer le rôle de la cause principale au profit de la cause instrumentale. Et qui doutera de l'habileté de l'Esprit saint à « manœuvrer » pour ainsi dire l'intelligence humaine qu'il a créée et qui pour lui n'a pas de secrets ? « Deus in omnibus intime operatur [22]. » L'action suave de l'Esprit inspirateur meut le prophète selon sa qualité de créature intelligente et libre. Motion mystérieuse à bien des égards, mais dont nous sommes forcés d'admettre l'incontestable réalité. L'activité psychologique de l'être humain recèle encore pour nous bien des mystères et voilà précisément ce qui déroute notre analyse de l'acte inspirateur. Ce n'est qu'en étudiant le mécanisme délicat de l'intelligence et de la volonté qu'on pourra arriver à déterminer avec exactitude l'influence que Dieu, infiniment respectueux de la condition humaine, peut y exercer.

Nous sommes déjà loin du langage imagé des Pères. La lyre, la cithare, le plectre restaient encore de bien timides essais d'explication. Saint Augustin avait soupçonné le problème psychologique qui se posait et avait amorcé une profonde solution en décrivant les nombreux modes de vision. Saint Thomas ira au cœur du problème, en soulignant le caractère instrumental de la connaissance prophétique dès les premiers articles de son traité : la prophétie est-elle un habitus ? la prophétie s'étend-elle à toutes les vérités surnaturelles [23] ? Presque tous les scolastiques avaient tenu que la prophétie était un habitus. Saint Thomas n'hésitera pas à s'inscrire en faux contre cette solution. L'habitus intellectuel, en effet, réclame l'évidence des premiers principes; or, en l'occurrence, il s'agit de Dieu, objet de notre foi, et dont la claire vision ne sera accordée à l'homme que dans l'au-delà. Il s'ensuit donc que la lumière prophétique ne donne qu'une connaissance passagère, « per modum impressionis transeuntis ». Connaissance fragmentaire, encore, pour la même raison : l'évidence du premier principe y est absente et les conclusions qui s'y rattachent manquent forcément du lien indispensable à la systématisation scientifique. De

22 *Summ. Theol.*, I$^{a}$, q. 105, a. 5.

23 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 171, a. 2, a. 4; *De Verit.*, q. 12, a. 1. On pourrait ajouter aussi *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, a. 4 : « Utrum prophetæ semper cognoscant quod prophetant ? »

l'aveu même du père Benoît : « Ce sont là des restrictions qui distinguent nettement la causalité du prophète dans sa connaissance surnaturelle de celle de l'homme ordinaire dans sa connaissance de raison, ou même de celle du croyant dans sa connaissance de foi. Elles le placent dans une dépendance bien plus marquée à l'égard de la Cause Divine et justifient dans une large mesure la qualité d'instrument qu'on lui assigne [24]. »

On objectera sans doute que le « lumen propheticum » est donné au prophète d'une façon intrinsèque, que ce dernier réagit vitalement, est bien l'auteur de sa connaissance; toutes choses, semble-t-il, qui indiquent plus qu'une simple activité instrumentale. Je veux bien, si l'on admet qu'il ne peut exister d'instruments que parmi les êtres inanimés, subissant en quelque sorte d'une façon toute passive la surélévation de leur activité propre par la cause principale. Mais si un être intelligent et libre peut devenir instrument entre les mains de Dieu (serait-ce chose impossible métaphysiquement ?), doit-on pour cela lui dénier son activité propre de cause intelligente et libre ? Tout comme dans le cas de l'instrument inanimé, l'effet produit est assimilé à la cause principale dont l'influx ne s'exerce que d'une façon transitoire sur l'instrument assumé, mais il n'en reste pas moins que dans un cas comme dans l'autre l'activité propre de l'instrument entre en ligne de compte et se traduit manifestement dans l'effet : une peinture ne se réalise pas à coups de marteau, ni une statue à l'aide d'un pinceau. Allons plus loin : dans une même ligne d'activité, la qualité de l'instrument n'est pas indifférente à la production de l'effet. Ainsi les festons délicats d'une peinture murale s'exécuteraient fort mal avec un énorme blaireau. Il va donc de soi que le prophète-instrument imprimera nettement sa marque de cause intelligente et libre sur l'effet produit. Cet effet sans doute le dépassera infiniment, autant que la Cause Principale à laquelle il doit d'abord être assimilé (toute vérité surnaturelle et divine transcende infiniment l'ordre purement naturel), mais par certains côtés, disons matériels, il devra trahir son origine humaine. Perdra-t-il pour autant son caractère divin ? Saint Thomas n'y aurait pas facilement souscrit. S'il a affirmé à plusieurs reprises le

24 *La Prophétie*, édit. de la Rev. des Jeunes, p. 287.

caractère strictement surnaturel de la prophétie [25], il n'en néglige pas non plus l'aspect humain : la psychologie la plus exigeante ne désavouerait pas ses articles si lumineux sur le mode de la connaissance prophétique [26].

Partant du principe que le charisme prophétique est bel et bien un cas d'instrumentalité, saint Thomas cherche d'abord à le situer dans la gamme si variée des facultés humaines. Le problème était loin d'être éclairci par les docteurs scolastiques. On admettait bien que l'intelligence et la volonté étaient toutes deux touchées par le charisme, mais saint Bonaventure, toujours fidèle à son volontarisme, revendiquait pour la volonté une part prépondérante dans la psychologie de l'écrivain inspiré. Le Docteur Angélique, disciple d'Aristote et d'Albert le Grand, tenait pour le primat de l'intelligence. Il restait d'ailleurs dans la ligne de la tradition. Saint Augustin, qu'il prend soin de citer [27], avait bien remarqué : « Cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet [28]. » Les premiers scolastiques, y compris Alexandre de Halès, maître de saint Bonaventure, avaient adopté cette solution. Elle orientera désormais tout le traité de la prophétie. Saint Thomas s'en explique dès son prologue : « Omnia vero quæ ad *cognitionem* pertinent sub prophetia comprehendi possunt [29]. » Et dès le premier article, il précise sa pensée : « Utrum prophetia pertineat ad congnitionem. » Si dans le *De Veritate* la question semble escamotée, le lecteur s'aperçoit vite qu'aucun doute n'est possible : le premier article traite bien d'un habitus intellectuel; le second pose franchement : « Utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus [30]. » Ce qui ne veut pas dire toutefois que l'activité de la volonté soit totalement méconnue. « Prophetiæ primo et principaliter consistit in cognitione [31] », bien que « secundario » elle puisse impliquer la parole et même « tertio » une confirmation par miracles [32].

25 *Summ. Theol.*, I$^{a}$, q. 86, a. 4; *Contra Gentes*, lib. 3, c. 154; *De Verit.*, q. 12, a. 3.

26 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, et en particulier les articles 2 et 3.

27 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, a. 2, c.

28 *De Genesi ad Litteram*, lib. 12, cap. 9.

29 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 171, introduction.

30 *De Verit.*, q. 12.

31 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 171, a. 1.

32 *Ibid.*

Et ces précisions s'imposent d'autant plus que les vérités divines dont le prophète est instruit sont destinées à la communauté des fidèles. Saint Thomas le reconnaît et dans le *De Veritate* et dans la Somme. « Donum autem prophetiæ datur ad utilitatem Ecclesiæ, ut patet I ad Cor., XII, 10. Unde *omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem sunt materia prophetiæ*, sive sint præterita, sive futura, sive æterna, sive necessaria, sive contingentia [33]. » D'où il en infère justement la nécessité de la parole pour proposer le message divin, et même du miracle pour en attester l'origine surnaturelle [34]. Toutes activités qui impliquent un acte de la volonté, puisqu'il s'agit d'une œuvre à accomplir.

On peut regretter ici le silence de saint Thomas. Il insinue plutôt qu'il n'expose le problème qui a pourtant soulevé tant de controverses depuis cinquante ans. Un seul aspect de l'inspiration retient son attention — le plus important sans doute — c'est la perception de la vérité divine par l'intelligence du prophète. Il ne s'inquiète guère de résoudre le problème que soulève l'expression de la vérité révélée. Tout au plus soulignera-t-il comme en passant qu'il est requis chez le prophète une certaine « audacia ad annuntiandum ea quæ relevantur; *ad hoc enim Deus revelat ut denuntientur* [35] ». Le caractère social du charisme prophétique est nettement reconnu, mais la conséquence normale qui en découle n'est guère envisagée. Adapter le message divin à ses auditeurs requiert du prophète un jugement pratique. Et quand ce message doit être consigné par écrit pour être transmis à des centaines de générations, voilà encore qui exige plus qu'un simple

[33] *De Verit.*, q. 12, a. 2; voir aussi *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 171, a. 1.

[34] Du caractère charismatique et intellectuel de l'inspiration saint Thomas infère encore que les dispositions morales lui sont étrangères. On se rappelle pourtant que les Pères, aux prises avec les extravagances montanistes, se refusaient à admettre une telle conclusion : la dignité du prophète exigeait une parfaite intégrité de vie. Les docteurs scolastiques, toutefois, en avaient jugé tout autrement : la prophétie, grâce « gratis data », avait pour objectif non pas la sanctification personnelle mais bien l'utilité générale de l'Eglise. Saint Thomas y ajoute une raison décisive, tout à fait conforme à sa conception initiale du don prophétique : « Prophetia est in intellectu, caritas in affectu. Intellectus autem est prior affectu; et sic prophetiæ et aliæ perfectiones non dependent a caritate » (*De Verit.*, q. 12, a. 5). Le texte parallèle de la *Somme* est encore plus ramassé : « Prophetia pertinet ad intellectum cujus actus præcedit actum voluntatis quam perficit caritas » (II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 172, a. 4). Conclusion d'une souveraine importance, nous le verrons plus loin, pour déterminer le rôle et la nature du jugement pratique chez l'écrivain inspiré. Il ne saurait être ici question, en effet, de jugement prudentiel, relevant de l'ordre moral; seul le jugement découlant d'habitus artistiques peut être mis en cause.

[35] *In I$^{am}$ Cor.*, cap. 14, lect. 1.

jugement pratique dans l'intelligence; bien d'autres facultés seront mises en branle. Saint Thomas s'est peu préoccupé de l'inspiration scripturaire. Son esprit pénétrant nous aurait sans doute livré de lumineuses solutions. Il n'a fait qu'indiquer la voie sans juger bon de s'y engager.

D'ailleurs, le problème de l'inspiration biblique ne se posait pas sous le même angle au temps du saint docteur. La critique rationaliste n'avait pas encore tenté de vider la Bible de son contenu divin. L'inerrance était admise comme un dogme intangible et les difficultés d'ordres littéraire ou scientifique n'étaient guère mises en cause. La discussion se déroulait presque uniquement entre docteurs catholiques et se maintenait la plupart du temps sur le plan spéculatif. C'est dans cette perspective que l'œuvre de saint Thomas doit être envisagée.

## II. — RÔLE PRIMORDIAL DU JUGEMENT INSPIRÉ.

De tous les éléments qui entrent dans la notion d'inspiration, c'est sans contredit le mode de la connaissance prophétique qui de tout temps a soulevé les plus sérieuses difficultés. Et l'on peut affirmer sans exagération qu'avant saint Thomas les solutions proposées n'étaient guère satisfaisantes. On avait bien parlé du « miroir d'éternité » comme « medium » objectif de cette connaissance [36]; cette opinion fut définitivement rejetée par notre saint docteur [37]. L'extase ou aliénation des sens externes chez le prophète avait été rendue suspecte par l'erreur montaniste et les énergiques protestations des Pères qui avaient eu à la combattre. Une distinction s'imposait. Saint Thomas la fournit avec sa clarté habituelle : la vision sensible réclame l'usage des sens externes, cela va de soi; la vision purement intellectuelle est indifférente à l'extase comme à l'usage des sens externes, bien qu'elle exige toujours le support psychologique du « phantasme »; par contre, la vision imaginative ne peut se concevoir sans une certaine extase, imparfaite tout au moins, « ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur [38] ». Il n'échappe à personne, cependant, que ces questions n'avaient qu'un intérêt secondaire dans

[36] C'était l'opinion des théologiens de Paris (Guillaume d'Auvergne, Guillaume d'Auxerre, Philippe le Chancelier) et aussi celle d'Alexandre de Halès.
[37] *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, a. 1; *De Verit.*, q. 12, a. 6.
[38] *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, a. 3.

l'acte même de la connaissance prophétique. En quoi consistait exactement l'activité intellectuelle du prophète ? On éludait toujours la question.

C'est peut-être saint Augustin qui déjà au quatrième siècle avait entrevu le mieux la solution. Saint Thomas ne cite pas moins de trois fois le *De Genesi ad litteram*, livre 12, dans l'article où il s'applique à décrire l'acte même de la connaissance prophétique. Les différents genres de vision et même les exemples bibliques signalés par l'évêque d'Hippone sont repris et accommodés à la théorie artistotélicienne de la connaissance [39].

Dans la première question du *De Veritate*, saint Thomas en vient à la conclusion que la vérité existe d'abord dans l'intelligence [40] et plus précisément « in intellectu componente et dividente [41] ». C'est donc en définitive dans le jugement que se parfait la saisie de la vérité, cette « adæquatio rei et intellectus ». Mais cet acte complexe en suppose déjà un autre : les éléments qui concourent à la formation du jugement, qui forment comme la matière de cette division ou de cette composition opérée par l'esprit, doivent d'abord exister dans l'esprit. Saint Thomas se sépare ici de Platon et d'Augustin pour s'attacher à Aristote. L'âme est une « tabula rasa », répètera-t-il; les espèces innées sont inacceptables. Toutes nos idées nous viennent de l'extérieur par le canal des sens externes et internes avec le concours indispensable de l'intellect agent [42]. D'où l'adage thomiste : « Nil in intellectu quin prius fuerit in sensu. » La conclusion se tire d'elle-même : l'activité intellectuelle de l'homme ne pourra jamais atteindre à la vérité sans ces deux conditions indispensables : réception des idées et jugement. Et c'est précisément ce principe fondamental qui est repris à la question 11 du *De Veritate*. L'homme peut connaître la vérité sous la conduite d'un maître; mais il est toujours exigé la présentation, d'une part, et, de l'autre, la réception d'espèces qui provoqueront en quelque sorte la réaction vitale de l'intelligence s'achevant dans le jugement.

La prophétie, considérée par saint Thomas comme un enseignement — « potest assimilari doctrina humana revelationi propheticæ [43] », —

39 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, a. 2; *De Verit.*, q. 12, a. 7.
40 *De Verit.*, q. 1, a. 2.
41 *Ibid.*, a. 3.
42 *De Verit.*, q. 10, a. 6; *Summ. Theol.*, I$^{a}$, q. 84, a. 6.
43 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, a. 2.

n'échappera pas, elle non plus, aux conditions établies. Sans doute, le maître qui enseigne au prophète est-il tout-puissant. Son activité ne se borne pas, comme chez le maître humain, à la seule causalité objective, à la seule proposition des idées. Il peut aussi illuminer par l'intérieur, intensifier l'acuité intellectuelle de son élève sans pour autant étouffer son activité vitale : bien au contraire, il la décuple en lui infusant une énergie nouvelle. « Deus movet intellectum creatum inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem, vel superadditam [44]. » Mais jamais il ne se substitue à l'intelligence qui juge. Aussi faut-il en toute hypothèse que l'intelligence du prophète pose elle-même son jugement après avoir fait l'acquisition des espèces qui en constituent la matière. Deux étapes qu'il importe de bien distinguer. Saint Thomas ne manque pas de le signaler dès le début de son exposé : « Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare : scilicet acceptionem sive repræsentationem rerum; et judicium de rebus præsentatis [45]. » Et il ajoute un peu plus loin : « Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem quantum ad utrumque : et quantum ad judicium... et quantum ad acceptionem rerum. » La grâce ne détruit pas la nature mais la perfectionne et l'élève.

Les différents cas possibles d'« acceptio rerum » seront soigneusement notés par le Docteur Angélique. Mais pour en faire une recension complète, il nous faut consulter encore les lieux parallèles [46]. Les idées sur lesquelles s'exerce le jugement prophétique peuvent être infuses ou acquises. Ceci est clairement affirmé par saint Thomas quand il admet que « revelatio prophetica quandoque fit per solam luminis influentiam; quandoque autem per species de novo impressas vel aliter ordinatas [47] ». Or il avait noté plus haut que la lumière prophétique pouvait être donnée « ad dijudicandum secundum divinam veritatem ea quæ *cursu naturali* homo apprehendit ». Voici bien les idées acquises.

Les idées infuses peuvent être reçues dans l'esprit soit directement, soit indirectement. Dans le premier cas, Dieu y imprime des espèces

44 *Summ. Theol.*, I$^{a}$, q. 105, a. 3.
45 *De Verit.*, q. 12, a. 7; *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, a. 2.
46 *De Verit.*, q. 12, a. 7, 12 et 13; *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 174, a. 2 et 3.
47 *Summ. Theol.*, q. 173, a. 2, concl.

intelligibles nouvelles ou dispose autrement celles qui y sont déjà. Il va de soi que l'imagination fournit immédiatement à ces idées le support psychologique nécessaire, « quia connaturale est homini, secundum statum præsentis vitæ, ut non intelligat sine phantasmate [48] ». Dans le second cas, les espèces intelligibles sont abstraites à l'aide de la lumière prophétique à partir de visions imaginatives ou sensibles. Est assimilée à la vision imaginative la disposition nouvelle opérée par Dieu des images anciennes existant déjà dans l'imagination du prophète. Il est à noter que les visions imaginatives ou sensibles peuvent être faites à d'autres qui, n'en comprenant pas le sens, les soumettent à l'inspiré. Ce fut le cas de Pharaon, de Balthasar et de Nabuchodonosor.

Au sujet des idées acquises par mode naturel, saint Thomas ne donne aucune explication particulière. Il suppose prouvée et acceptée par ailleurs la théorie aristotélicienne de la connaissance et se contente d'énumérer au passage les étapes normales de l'abstraction progressive : les représentations des choses passent des sens externes aux sens internes pour se rendre jusqu'à l'intellect possible par l'intermédiaire de l'intellect agent [49].

A la réception des idées doit s'ajouter le jugement. La prophétie, en effet, est une connaissance surnaturelle aboutissant à une vérité qui a pour le moins un caractère de certitude divine. Or saint Thomas établit clairement au début du *De Veritate* que la vérité n'existe formellement que dans le jugement. La réception seule d'idées, si lumineuses soient-elles, ne saurait y arriver. Sans utiliser la terminologie rigoureuse des scolastiques, saint Augustin l'avait déjà affirmé en substance : « Minus ergo propheta, qui rerum quæ significantur sola ipsa signa in spiritu [i.e. dans l'imagination] per rerum corporalium imagines videt; et magis propheta, qui solo earum intellectu præditus est; sed et maxime propheta, *qui utroque præcellit,* ut et videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat [50]. »

Aussi le Docteur Angélique, après avoir avancé que le charisme prophétique élève et enrichit l'intelligence humaine et quant à son acte judiciel, et quant à la réception des idées, déclare sans hésitation :

48 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 174, a. 2, ad 4$^{um}$.
49 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, a. 2, c.
50 *De Genesi ad litteram*, lib. 12, cap. 9 : *P.L.*, t. 34, col. 461.

« Horum autem duorum primum principalius est : quia judicium est completivum cognitionis [51]. » Du reste il l'avait déjà noté en réponse à l'objection qui concluait à l'existence de plusieurs espèces de prophéties : « *Formale* in cognitione prophetica est *lumen* divinum a cujus unitate prophetiæ habet unitatem. »

Cette lumière judicielle est tellement nécessaire que sans elle l'« acceptio rerum » n'a plus aucun sens. Pharaon, Balthasar, Nabuchodonosor eurent assurément des visions surnaturelles; mais jamais on ne leur accorde le nom de prophète. « Non est talis censendus propheta nisi illuminetur ejus mens ad judicandum [52]. » La même affirmation revient dans le commentaire de la première épître aux Corinthiens, chap. 14, leçon 1 : toujours le « lumen intellectuale ad judicandum » est d'absolue nécessité, si bien que celui qui en est dépourvu « non dicitur propheta, sed potius somniator ». On pourrait encore relever les passages très expressifs du *Contra Gentes*, livre III, chap. 154, ainsi que du *Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, chap. 11, leçon 7.

Saint Thomas ira encore plus loin. Non seulement le jugement donne toute leur valeur aux visions surnaturelles, mais il se suffit à lui seul en leur absence. Cette affirmation se retrouve à plusieurs reprises sous la plume de notre docteur [53]. Qu'il nous suffise de rappeler ce passage décisif du *Contra Gentes* :

> Cum prædicto autem lumine mentem interius illustrante, adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis *auxilia* : utpote aliquis sermo, vel exterius sensibiliter auditus, qui divina virtute formetur; aut etiam interius per imaginationem, Deo faciente perceptus; sive etiam aliqua corporaliter visa exterius a Deo formata, vel etiam interius in imaginatione descripta; ex quibus homo, per lumen interius menti impressum, cognitionem accipit divinorum. *Unde hujusmodi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt; lumen autem interius sufficit* [54].

Et comme preuve à l'appui, saint Thomas signale le cas de Salomon [55], auquel est assimilé celui de David [56].

On objectera peut-être que saint Thomas marque un certain scrupule à décerner à Salomon le titre de prophète. Sans doute range-

51 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, a. 2.
52 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, a. 2.
53 *De Verit.*, q. 12, a. 7, 12 in corp. et ad 10$^{um}$, 13; *Cont. Gent.*, lib. III, c. 154; *In I$^{am}$ Cor.*, cap. 14, lect. 1; *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, a. 2; q. 174, a. 2, ad 3$^{um}$; a. 3.
54 *Cont. Gent.*, lib. III, c. 154.
55 *De Verit.*, q. 12, a. 12, c.; *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 174, a. 3.
56 *In I$^{am}$ Cor.*, cap. 14, lect. 1.

t-il encore son cas sous le chef de « prophetica revelatio » ou l'appelle-t-il « prophetia intellectualis [57] »; mais après avoir exposé les deux premiers degrés de prophétie (il s'agit manifestement de gradation ascendante [58]), l'action prophétique de Samson et l'inspiration scripturaire [59] de Salomon, il ajoute : « Hi tamen duo gradus sunt *infra prophetiam proprie dictam* : quia non attingunt ad supernaturalem cognitionem. » A la suite de saint Jérôme, il range Salomon parmi les hagiographes plutôt que parmi les prophètes proprement dits, « nam illi [agyographæ] loquebantur frequentius de his quæ humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis [60] ».

Pourquoi un traitement si nuancé qu'il semble parfois contradictoire ? Si l'on se rappelle que pour saint Thomas le cas-type dans le genre prophétie est celui qui comporte vision imaginative et lumière judicielle [61], il va sans dire que celui qui n'offre que la lumière judicielle sans infusion d'espèces nouvelles constitue un cas limite, auquel il ne s'arrête guère d'ailleurs. Il a bien noté que cette lumière prophétique conférait une certitude nouvelle aux vérités connues par mode naturel. Ainsi le prophète semble les découvrir à nouveau et, fort de cette certitude divine, il raisonnera et tirera des conclusions avec une rapidité et une assurance que sa raison lui refusait. Il y a donc ici un élément de découverte quelque peu analogue à la prophétie au sens strict.

Mais toute surnaturelle que soit cette lumière judicielle, ainsi que la certitude qu'elle fonde, elle ne change pas pour autant le caractère intrinsèquement naturel des vérités énoncées. Le jugement deviendra surnaturel d'une façon extrinsèque, « quoad modum », tout en demeurant naturel « quoad objectum » : la lumière divine ne saurait modifier substantiellement les conceptions qu'elle met en œuvre. Perspective en tout point semblable à celle de la charité qui ordonne à la fin surnaturelle un acte de tempérance naturelle, par exemple, sans pour cela lui enlever son caractère essentiellement naturel [62].

57 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 173, a. 2, concl.; q. 174, a. 2, ad 3$^{um}$.
58 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 174, a. 3, c.
59 L'expression « inspiration scripturaire » est un néologisme par rapport à la terminologie de saint Thomas. Voir P. Synave, o.p., *Bull. thom.*, 2 (janv. 1925), p. 201-207.
60 Voir aussi *De Verit.*, q. 12, a. 12, ad 10$^{um}$; *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 174, a. 2, ad 3$^{um}$.
61 *Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 174, a. 2.
62 Voir à ce sujet : *Summ. Theol.*, I$^{a}$-II$^{æ}$, q. 63, a. 4, c. et ad 1$^{um}$.

On comprend mieux dès lors la prudente réserve du Docteur Angélique. Son point de vue ne cadre pas exactement avec le nôtre. Mais en ce qui concerne proprement la psychologie intellectuelle de l'écrivain inspiré, au stade du moins de la conception des idées, serait-il vraiment opportun de parler de « transposition » du plan prophétique au plan scripturaire ? On peut regretter que saint Thomas n'ait pas expressément envisagé le problème; il ne faudrait pas en profiter pour trahir sa pensée. Les éléments de solution sont bel et bien indiqués. Il paraît plus juste, nous semble-t-il, de parler d'un progrès doctrinal, s'inspirant et se fondant sur les mêmes principes.

Voilà pourquoi la doctrine de notre saint docteur a connu un tel regain de popularité dans les discussions modernes. On se préoccupe surtout aujourd'hui de la simple inspiration scripturaire. Et avec raison; car si les hagiographes le cèdent en qualité aux prophètes, ils l'emportent de beaucoup en nombre. Pour eux aussi l'on réclame à bon droit, après saint Thomas, la lumière judicielle, élément capital de l'inspiration. Mais dans le jugement inspiré du simple écrivain, voici qu'apparaît une modalité qui passe presque inaperçue chez le prophète. Saint Thomas ne s'y est jamais arrêté, puisque dans le cas du prophète elle semble pratiquement négligeable. Nous voulons parler de l'aspect pratique que peut revêtir tout jugement humain. Entre l'oracle d'Isaïe qui se présente par la formule : « Hæc dicit Dominus », et le résumé laborieux que se propose de faire l'auteur du second livre des Macchabées [63], la marge est d'importance et ne saurait guère s'expliquer sans une orientation tout à fait diverse dans l'activité intellectuelle de ces deux auteurs. Et cela, du point de vue non seulement de l'« acceptio rerum » mais encore du « judicium de acceptis ». L'oracle divin, qui apporte un message très précis, où chaque mot revêt une importance de premier ordre, ne laisse guère de latitude au prophète dans sa présentation. Peut-être faudrait-il reprendre ici la pensée de saint Thomas au sujet des conditions requises pour la prophétie : « Tertium quod exigitur est audacia ad annuntiandum ea quæ revelantur [64]. » L'esprit du prophète s'est contenté de saisir par un jugement purement

[63] II Macc., 2, 24-33.
[64] *In I^am Cor.*, cap. 14, lect. 1.

spéculatif, la vérité contenue dans la révélation qu'il a reçue et il ne lui reste plus à délibérer pour la proposer.

Il en va bien autrement de l'hagiographe. La proposition de la vérité n'est souvent pour lui qu'un des multiples moyens pour arriver au but qu'il se propose. Et ce but n'est pas toujours un enseignement. Il peut exhorter, menacer, consoler, ou encore, comme l'auteur du second livre des Macchabées, exciter chez ses lecteurs des sentiments patriotiques et religieux. Toutes fins qui ne sont indignes de l'Esprit inspirateur, puisqu'elles peuvent contribuer à leur façon au salut des fidèles. Or l'ordonnance effective des moyens à la réalisation concrète d'une fin donnée met en œuvre la fonction pratique de l'intellect. Il ne s'agit plus uniquement de connaître, il s'agit surtout de réaliser. Il y aura donc ici nécessairement une intervention du jugement pratique qui modèrera en quelque sorte l'exercice du jugement purement spéculatif en fonction du but poursuivi.

Ces deux aspects fondamentaux du jugement inspiré demanderaient de plus longs développements. Nous y reviendrons dans la seconde partie de cette dissertation. Contentons-nous de noter, en conclusion, que la perspective du traité de la prophétie, écrit par saint Thomas, ne s'y prêtait guère, puisque la simple inspiration scripturaire n'y est signalée qu'en passant [65]. Il en sera ainsi jusqu'au Concile du Vatican.

[65] Il faut signaler à ce propos l'intéressant article du père P. Synave, o.p., paru dans *Bulletin thomiste*, 2 (janvier 1925), p. 201-207, ainsi que l'exposé du père P. Benoît, o.p., dans *La Prophétie*, édit. de la Rev. des Jeunes, p. 277-282. On y observe, en substance, que si saint Thomas a connu la distinction moderne d'inspiration et de révélation (celle-ci comportant jugement et espèces infuses, celle-là le seul jugement avec espèces déjà acquises naturellement), sa terminologie par contre ne recouvre pas tout à fait la nôtre. L'« inspiratio » pour saint Thomas, comme pour Aristote dont il invoque l'autorité, est avant tout une motion (*Summ. Theol.*, I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 68, a. 1, c.). Motion qui pourra s'exercer soit sur l'intelligence, soit sur la volonté. Evidemment, dans le cas de prophétie, charisme de connaissance, cette motion sera avant tout d'ordre intellectuel, mais elle ne signifie pas nécessairement lumière divine judicielle sans apport d'espèces infuses. Il semble au contraire qu'elle soit préalable à tout acte d'intelligence chez l'inspiré, puisqu'elle est destinée à surélever l'esprit au-dessus de son niveau ordinaire en lui conférant une vigueur intellectuelle accrue. Suivant l'adage thomiste : « Omne quod movetur necesse est proportionatum motori » (*Summ. Theol.*, I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 68, a. 1, c.), cette motion, *cette inspiration*, a pour effet d'établir la proportion entre Dieu inspirateur et l'écrivain inspiré. C'est ainsi que le saint docteur s'en explique quand il distingue expressément révélation et inspiration (*Summ. Theol.*, II$^{a}$-II$^{ae}$, q. 171, a. 1, ad 4$^{um}$) ; et pourtant, il eût été si simple de s'en tirer avec la distinction proposée par les exégètes modernes ! La prudence est donc de commande pour l'exégète d'aujourd'hui qui veut tirer parti des exposés de saint Thomas sur la prophétie; notre distinction inspiration-révélation y est sans doute fondée quant à la chose; mais on se gardera de vouloir ajuster à notre terminologie, comme à un lit de Procuste, celle qu'a utilisée l'auteur de la Somme.

Cependant, chez les nombreux auteurs qui traitent de ce problème après la période scolastique, on voit se dessiner comme inconsciemment deux courants d'idées dont l'un favorise, semble-t-il, le jugement spéculatif, l'autre le jugement pratique. Nous en donnerons un aperçu sommaire avant d'exposer les opinions de l'exégèse moderne, qui aborde ouvertement la question.

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

*Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt u. herausgegeben von der Erzabtei Beuron.* Vol. 26 : *Epistulæ Catholicæ. Apocalypsis.* Première livraison : *Épître de saint Jacques.* Freiburg, Herder, 1956. 64 p. Prix : 14.— DM (prix de souscription : 11,60 DM).

Après l'achèvement du deuxième volume consacré à la Genèse, les éditeurs viennent de présenter la suite de leur travail avec la première livraison (*Épître de saint Jacques*) du vingt-sixième volume qui comprendra les épîtres catholiques et l'*Apocalypse.*

Le registre supérieur présente l'un sous l'autre les textes grec, vieux latin (VL) et la Vulgate (V) avec leurs variantes respectives. Le registre médian donne les témoins manuscrits, et le registre inférieur les citations patristiques. Pour les yeux avertis, c'est toute l'histoire de la révision de la traduction latine du N. T.

Le texte VL est celui du manuscrit 66 (sigle F). C'est le manuscrit de Corbie, actuellement à Léningrad. Bien que datant du X^e^-XI^e^ siècle, il ne donne pas le texte de la Vulgate, mais un texte VL antérieur à la révision de saint Jérôme, texte attesté également par l'évêque Chromatius (+ 407) et le pape Innocent I^er^ (+ 417). C'est d'ailleurs le seul témoin complet pour l'Épître de saint Jacques. Les autres leçons VL sont fournies par deux textes espagnols, variantes dans la tradition hispano-irlandaise de la Vulgate (sigle T) et manuscrit 67 (sigle S), une Vulgate espagnole du VII^e^ siècle dont le texte des épîtres catholiques est VL.

Voici quelques corrections faites par la Vulgate à l'ancienne version latine dans le chapitre premier : *cum in tentationibus variis incideritis* au lieu de *quando in varias tentationes incurritis*; *patientia — sufferentia*; *si quis autem vestrum indiget sapientiam — et si cui vestrum deest sapientia*; *hæsitans — dubitans*; *movetur et circumfertur — fertur et defertur*; etc.

On peut constater que les divergences de la V d'avec le manuscrit de Corbie sont aussi nombreuses que les ressemblances. Saint Jérôme semble donc avoir revisé un autre texte VL. De fait il y a des témoins VL qui se rapprochent davantage de la V, comme le fragment palimpseste 53 (Bobiensis) du VI^e^ siècle.

Pour les autres épîtres catholiques les textes sont prêts pour la publication : il suffira de faire une dernière revision et la collation avec les versions copte et syriaque. On peut donc s'attendre à la publication régulière de ce volume.

Le compte rendu de la cinquième session du comité dirigé par le père Bonifatius Fischer, assisté de W. Thiele, donne une idée du travail ardu de cette édition, même pour le N.T. Pour l'*Apocalypse* on a collationné vingt-deux manuscrits à l'aide de photocopies. Il manque encore cinq manuscrits. En plus il faudra consulter les manuscrits de la V d'après l'édition de Wordsworth-White-Sparks. On a commencé de réunir les citations pour lesquelles se présente continuellement la difficulté de découvrir les sources. D'autres difficultés viennent du manque d'une édition moderne du commentaire de Primasius, tandis que l'édition du commentaire de Beatus, faite

par Sanders (1930), est viciée par de faux critères de critique textuelle et pour l'important commentaire du donatiste Tyconius il faut pratiquement le reconstruire d'après des citations tardives. Vraiment on ne peut trop estimer le travail de ces chercheurs infatigables.

Albert STROBEL, o.m.i.

* * *

SALOMON MANDELKERN. — *Veteris Testamenti Concordantiæ Hebraicæ atque Chaldaicæ.* Réimpression de l'édition de Leipzig 1925. 21 × 30 cm., 1.566 p., 2 vol. reliés toile. Prix : 860.— Sh. autr. (env. $ 35). Akad. Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, Autriche.

Les concordances bibliques sont devenues de nos jours un instrument indispensable pour l'étude de l'Écriture sainte. Pour comprendre la portée de l'expression biblique il ne suffit pas de préciser la signification d'un terme donné dans son contexte immédiat, il faut encore le situer dans l'ensemble de la Révélation; et souvent même un mot peut s'enrichir d'une nuance insoupçonnée s'il est comparé avec son emploi dans un nouveau contexte en d'autres endroits de la Bible.

C'est Hughes de Saint-Cher qui, en 1230, avait réalisé la première concordance sur le texte de la Vulgate. La formule devait faire fortune, car elle rendait service non seulement aux exégètes, mais aux apologistes et aux prédicateurs.

Si les concordances sont utiles pour les versions, elles le sont encore plus pour le texte original. S'agit-il de déterminer le sens exact du texte sacré de l'A.T., on ne peut se dispenser de recourir à l'hébreu. Parmi les concordances hébraïques, celle que publia Salomon Mandelkern en 1896 a mérité de devenir classique : exécutée avec soin, elle est aussi complète que possible.

Cette édition manuelle fut réimprimée en 1925 et en 1937. Malheureusement cette édition de 1937 fut détruite en grande partie pendant la guerre et on ne la trouvait plus que chez quelque antiquaire. C'est pourquoi la maison « Akademische Druck- u. Verlagsanstalt » de Graz, en Autriche, a réalisé une nouvelle édition de cet ouvrage précieux en réimprimant par un procédé photomécanique l'édition de 1925 parue à Leipzig.

Le prix abordable permet aux bibliothèques des séminaires de se procurer cette concordance pour en faciliter la consultation aux étudiants sachant l'hébreu.

Albert STROBEL, o.m.i.

* * *

E. HATCH - H. A. REDPATH. — *A Concordance to the Septuagint.* Réimpression de l'édition d'Oxford 1892-1897 et un supplément (2 fasc. 1900-1906). 21 × 28 cm., 1.784 p., 2 vol., reliés toile. Prix : 1.100.— Sh. autr. (env. $ 45). Akad. Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, Autriche.

Si parfaites soient-elles, les concordances hébraïques ne suffisent pas à l'étude de l'A.T., car elles ne comprennent que les livres protocanoniques. Aussi les concordances grecques n'ont pas manqué de suivre les autres. Celle qui est devenue classique a été commencée par E. Hatch, continuée par H. A. Redpath et publiée de 1892 à 1897. Elle contient les leçons des manuscrits onciaux, de même que les restes des anciennes versions grecques recueillies par Field. Les noms propres ont été publiés à part dans un supplément paru de 1900 à 1902. Ce supplément est joint en appendice au second volume de la présente édition.

L'on sait que la version des Septante est la première traduction complète de l'A.T. faite au cours du II^e^ et du I^er^ siècle avant Jésus-Christ. C'est dire son

importance capitale pour l'histoire du texte biblique, de même que l'utilité d'une concordance de cette version. Pour faciliter l'étude du texte, les auteurs de cette concordance ont joint à chaque citation comprenant un terme donné le terme correspondant de la Bible hébraïque. C'est une somme énorme de recherches épargnée au consultant.

De plus, toute étude qui s'occupe du contenu théologique de la langue du N.T. ne peut se dispenser de recourir à la version des Septante. En effet, le facteur essentiel qui a contribué à la formation de la terminologie biblique du N.T. est l'expression biblique de l'Ancien telle qu'elle s'est exprimée dans la version grecque des Septante, à laquelle sont empruntées en grande partie les citations dans le N.T. Pour déterminer le sens d'une expression biblique du N.T. il ne suffit donc pas de la comparer à son emploi dans le grec profane, il faut la confronter avant tout avec son emploi dans l'Ancien Testament. Pour cela on ne peut se passer de la concordance des Septante. Désormais, toutes les bibliothèques des séminaires peuvent posséder cette concordance réimprimée, comme la précédente, suivant le procédé photomécanique.

Albert STROBEL, o.m.i.

* * *

*Problemi scelti di teologia contemporanea.* Relazioni lette nella Sezione di Teologia del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Universita Gregoriana (13-17 ottobre 1953). Romæ. VIII-468 p.

On ne peut évidemment s'arrêter à toutes les contributions de ce recueil qui en contient d'excellentes sur la méthode théologique, l'ecclésiologie, l'exégèse, la mariologie et la morale. Témoignage éloquent de la vitalité de la théologie catholique contemporaine.

Je signale comme particulièrement digne d'intérêt la *relatio generalis* du père F. Hürth, s.j., qui vient en tête des exposés consacrés aux problèmes actuels de la théologie morale : *Metaphysica, psychologica, theologica hodierna conscientiæ christianæ problemata* (p. 393-414).

La perspicacité de l'auteur se manifeste dès le début lorsqu'il va droit au problème fondamental. Qu'on le veuille ou non, c'est la métaphysique et la théologie qui sont mises en cause. On ne peut parler de morale qu'à la condition de s'accorder pour admettre qu'au commencement était le Verbe par qui tout a été fait, que les créatures sont distinctes, que leurs rapports entre elles et avec Dieu sont le fondement stable des droits et des devoirs des créatures raisonnables, que celles-ci ont le privilège de la connaissance qui leur permet d'être en toute vérité des providences participées. Or, pour qu'on s'entende là-dessus, il n'est pas du tout indifférent qu'on accepte l'une ou l'autre solution proposée à la sempiternelle question des universaux. Ignorer, ou tout simplement ne pas se soucier de ce problème, risque de conduire à des erreurs d'autant plus pernicieuses qu'elles sont inconscientes. En insistant sur le caractère objectif *(ontique)* de la vérité pratique, l'auteur rejoint une des positions majeures de saint Thomas que ses disciples n'ont pas toujours maintenue avec la même fermeté. Pour l'angélique docteur, en effet, la vérité de l'intellect pratique est mesurée par la chose extramentale : *Verum autem virtutis intellectualis practicæ, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati* [non pas *mensuræ* !]. *Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis. Sed respectu appetitus, habet rationem regulæ et mensuræ* [non pas *regulati et mensurati* !] ($I^a$-$II^{æ}$, q. 64, a. 3). Sur ce point, comme sur plusieurs autres, les

thomistes me semblent avoir lu saint Thomas avec les yeux d'Aristote sans se soucier des modifications profondes que le Maître avait introduites dans l'interprétation de la formule du Philosophe devenue classique : *Verum per conformitatem ad appetitum rectum.* Je me propose de montrer un jour comment certains en sont venus à proposer comme règle générale la solution donnée par saint Thomas au problème particulier de l'ignorance invincible.

La section que l'auteur consacre aux problèmes soulevés par les affirmations des psychologues n'est pas moins remarquable. Aucune idolâtrie, ni pour les choses nouvelles, ni pour les choses anciennes. Exposé d'une sérénité et d'une fermeté qu'il n'est pas courant de rencontrer en pareil contexte. La psychologie a fait d'énormes progrès que les moralistes n'ont pas le droit d'ignorer et dont ils doivent faire leur profit. Les découvertes nouvelles, toutefois, font avancer la science dans la mesure où elles sont vraies. Elles agissent alors par mode d'addition, c'est-à-dire d'explicitation; non pas par mode de soustraction. Les conquêtes de la philosophie, de la théologie et de l'expérience séculaire des âmes ne sont pas soumises aux caprices de la mode. Elles ont même valeur de mesure et de règle par rapport aux conclusions des autres sciences. La vérité n'est pas ennemie de la vérité. *Numquid revera constat ?* demande l'auteur à plusieurs reprises (p. 403-406). C'est la question préalable à l'utilisation en théologie morale des théories scientifiques. Elle est commandée par toute autre chose que la défiance, la pusillanimité, la paresse ou quelque prudence désespérément attachée à des cadres familiers. C'est la probité intellectuelle qui l'exige tout autant que la véritable prudence. Laisser la proie pour l'ombre a toujours été une preuve de naïveté. Refuser comme non avenue cette mise en question serait faire preuve d'un dogmatisme plus fâcheux encore que celui dont on accuse les théologiens. Qu'on le veuille ou non, une des différences majeures entre la théologie et les sciences consiste précisément en ce que la première comporte une « orthodoxie » dont les secondes n'auraient que faire.

Les réflexions de l'auteur sur les problèmes proprement théologiques sont aussi de nature à alimenter un très fructueux examen de conscience. On s'imagine parfois faire de la théologie *plus chrétienne* parce qu'on ne s'embarrasse pas des précisions apportées par ses devanciers. Certains, sous prétexte de « loi nouvelle », en viennent à minimiser le caractère d'obligation dans les cas concrets des commandements que le Christ n'est pas venu abroger mais parfaire. De même, tout ce qu'on a écrit ces dernières années sur les méfaits de la casuistique et des systèmes moraux ne procède pas nécessairement d'une exacte compréhension des exigences propres de la morale chrétienne. On saura gré à l'auteur d'avoir attiré l'attention des moralistes sur ces points.

On admirera aussi, dans ces pages comme dans l'ensemble du recueil, le recours fréquent aux interventions récentes du Magistère vivant de l'Église. C'est un exemple qu'on voudrait retrouver plus souvent dans les écrits de ce genre.

Roger GUINDON, o.m.i.

* * *

G.-L. PRESTIGE. — *Dieu dans la Pensée patristique.* Traduit de l'anglais par D. M., o.s.b. Paris, Aubier, 1955. 254 p. (*Les Religions,* n° 10.)

Cette traduction est parue presque au moment où l'on annonçait la mort du chanoine Prestige, survenue le 19 janvier 1955. L'éminent théologien anglican n'aura laissé qu'un nombre assez restreint d'ouvrages, mais de ceux qui demeurent. Celui qu'il a consacré à Dieu dans la pensée des Pères suffirait à perpétuer sa mémoire. Aussi est-on heureux de le voir présenté aujourd'hui en français, encore qu'il ne

continuera à s'adresser qu'à un public limité de théologiens et que l'absence de tables obligera toujours à recourir à l'édition anglaise, même si le texte original semble rendu avec beaucoup de fidélité.

Il ne saurait être question de relever ici tous les mérites de cet ouvrage. A l'occasion des deux éditions anglaises on en a amplement souligné l'érudition sûre et discrète. Les spécialistes peuvent contester certaines interprétations, mais l'ensemble de l'exposé s'impose : il faut désormais y recourir non seulement pour l'histoire de la doctrine patristique sur Dieu considéré dans l'unité de sa nature, mais surtout pour l'histoire de toutes les questions trinitaires et christologiques qui se sont posées à l'esprit des Pères. On connaît la méthode de l'auteur. Il s'arrête moins aux auteurs individuels qu'aux courants de pensée et à l'évolution des concepts. Les circonstances dans lesquelles il a travaillé l'ont amené à étudier surtout les Pères grecs bien qu'il fasse avec les latins d'instructives comparaisons.

De ses recherches, M. Prestige a tiré une conclusion d'un extrême intérêt pour l'histoire de la théologie. Il admet que la doctrine patristique de la Trinité est une systématisation légitime, basée sur les données de la Révélation. La méthode utilisée n'a rien, dit-il, de particulièrement hellénique, encore moins de païen. Pour expliquer les vérités du christianisme, on a eu recours parfois à des idées provenant du paganisme, mais ces idées ont été profondément modifiées de façon à s'intégrer dans le nouveau contexte où elles étaient introduites. Notons cette affirmation si suggestive : « Ce n'est pas la foi qui a dû s'ajuster au cadre des conceptions empruntées, mais l'idée qui a été adaptée à la foi chrétienne. Dans leur contexte chrétien, les conceptions philosophiques païennes ont subi une altération radicale et il n'est pas rare qu'elles aient été rejetées entièrement, après essai » (p. 8-9). Cette constatation faite à propos des Pères ne se vérifierait-elle pas, d'ailleurs, pour toute réflexion authentiquement chrétienne ? La conclusion tirée par M. Prestige à partir de quelques doctrines particulières de l'antiquité chrétienne pourrait s'étendre aux âges postérieurs, au moyen âge notamment. On découvrirait que ce n'est pas le donné chrétien qui a dû se mouler dans les catégories de la philosophie aristotélicienne, mais que c'est bien plutôt celles-ci que les grands docteurs ont transformées, conformément aux exigences des nouvelles fonctions qu'elles devaient exercer au service de la théologie.

Ces considérations nous ont un peu éloignés de l'ouvrage de M. Prestige, mais elles font soupçonner quelque chose des richesses qu'on peut y trouver. Dans l'impossibilité de nous arrêter à chacun des éléments qui serviraient si utilement à revivifier un traité *De Deo Uno* ou *De Deo Trino*, en nous faisant prendre mieux conscience du *tremendum mysterium* qu'est le mystère de Dieu, signalons seulement, à titre d'illustration, les pages consacrées à la notion d'*économie* dont on fait plus que jamais un si large emploi dans la littérature ecclésiastique. L'idée, chez les Pères, est d'abord très connexe à celle de gouvernement. L'économie divine se manifeste dans le gouvernement divin à l'égard de la nature, de l'histoire humaine, et surtout de la grâce. Elle exprime avant tout la dispensation de la grâce et, en particulier, l'ordre sacramentel. Enfin, la suprême marque de l'économie divine, en ce qu'elle implique non seulement d'activité providentielle, mais encore de faveur et de condescendance, est donnée dans l'Incarnation. A partir du III^e^ siècle, le terme *œkonomia*, sans adjectif verbal, signifie proprement ce mystère.

On voit l'intérêt de ces analyses pour aider à retrouver les vues parfois magnifiques qui sont à l'origine des mots les plus usuels qui ont fini souvent par perdre leur force d'évocation ou auxquels on a annexé des significations adventices qui distraient du signifié principal. Ainsi le terme de *perichoresis* ou de *circumincession*, sur lequel se termine l'ouvrage, prend un sens nouveau après que l'on a perçu

l'importance, au cœur même de la réflexion patristique, de la notion qu'il est chargé d'exprimer.

L'étude de M. Prestige nous aidera à retourner aux sources de la pensée chrétienne dans un esprit soucieux de sauvegarder toutes les valeurs qu'elle s'est acquises aux différentes étapes de son développement. On apprendra à maintenir vivant le contact de cette pensée avec les origines sans se croire obligé de renoncer aux apports dont l'ont enrichie tant de générations de docteurs et de saints.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

WILLIAM A. VAN ROO, S.J. — *Grace and Original Justice According to St. Thomas.* Romæ, Gregorianum, 1955. 212 p. (Analecta Gregoriana, vol. LXXV.)

La thèse du R.P. Van Roo entend répondre à une question précise : quelle est, d'après saint Thomas, le rapport, exprimé en termes de causalité formelle et efficiente, entre grâce sanctifiante et justice originelle ? Les recherches sont menées avec un grand souci d'objectivité. Toute la première partie traite des points essentiels de la doctrine de saint Thomas sur l'état de justice originelle, sans référence à la question controversée des relations entre grâce sanctifiante et justice originelle. C'est seulement au cours de la deuxième partie que l'on s'efforce d'établir la nature de ce rapport. Il nous semble que s'avère tout à fait efficace la critique des interprétations proposées par le père Martin, M. Bittremieux et le père Kors qui voient chez saint Thomas une distinction adéquate entre grâce et justice originelle. L'auteur soutient, au contraire, que d'après le saint docteur, la grâce et les vertus infuses sont des éléments de la justice originelle.

Reste la question : quelle causalité exerce alors la grâce à l'égard de la justice originelle ? Pour élucider le problème, le R.P. Van Roo entreprend très opportunément de déterminer, selon le vocabulaire de saint Thomas, le sens des mots *forma, formalis, informatio,* en rapport avec la causalité formelle stricte, l'objet, la fin, l'exemplaire, la causalité motrice ou efficiente. Ces précisions aideront à saisir la pensée exacte de saint Thomas non seulement sur le sujet étudié ici, mais sur d'autres questions analogues, notamment sur la charité considérée comme forme des vertus ou sur la causalité réciproque des actes de l'intelligence et de la volonté.

Pour saint Thomas, en fonction de la justice originelle, la rectitude de la volonté, attribuable à la grâce et à la charité, constitue un élément « formel », et la rectitude des puissances inférieures, un élément « matériel ». Il n'est pas explicitement affirmé que la grâce soit l'élément formel de la justice originelle, mais l'auteur conclut que ce n'est pas trahir la terminologie thomiste que de l'admettre. Le premier moteur, dans un ordre donné, est, en effet, « formel »; donc la grâce ne peut que l'être aussi, en relation avec les autres éléments constitutifs de la justice originelle.

Quel genre de causalité doit-on, dans ces perspectives, assigner à la grâce ? En tant qu'elle élève l'âme à la participation de la nature divine et l'oriente fondamentalement vers Dieu, elle exerce une causalité formelle proprement dite; en tant que source de rectitude et d'harmonie dans les autres puissances, il faut plutôt parler de causalité efficiente : au sens large, à l'égard des vertus qui, en quelque sorte, découlent d'elle; au sens strict de causalité motrice, à l'égard des actes méritoires. Mais introduire la notion de causalité efficiente ne mène-t-il pas à distinguer adéquatement la grâce des éléments dont elle est cause ? Il faut observer que, pour saint Thomas, cette causalité complexe s'exerce à l'intérieur d'un tout. La justice originelle n'est pas plus une réalité toute simple qu'un pur agrégat; les éléments qui la composent forment un tout dont l'unité, qui est une unité d'ordre,

est établie principalement par ces liens même de causalité. Si la grâce n'est pas l'unique cause formelle de la justice originelle (elle n'est cause formelle strictement dite que de la rectitude de l'âme et des facultés supérieures), elle n'en est pas seulement la racine extrinsèque, mais bien la pièce maîtresse, l'élément « formel », au sens multiple et nuancé que l'auteur a tâché de nous faire saisir.

L'ouvrage du R.P. Van Roo n'est pas sans être parfois de lecture un peu laborieuse, mais la faute en est sans doute à la subtilité du sujet. Permettons-nous pourtant une remarque. Excepté au cours du premier chapitre, où l'on désire serrer de plus près certaines formules, les textes de saint Thomas sont cités en traduction. Cette méthode s'impose de plus en plus dans les travaux de ce genre et comporte d'indéniables avantages. Cependant, comme une certaine familiarité avec le texte original peut faire préférer celui-ci, et qu'au surplus, une étude quelque peu attentive exige que l'on s'y reporte, on aurait souhaité le trouver en note. La présentation s'en serait trouvée passablement alourdie, il faut l'admettre, mais n'aurait-il pas fallu passer par-dessus cet inconvénient ?

La thèse du R.P. Van Roo apporte, croyons-nous, une contribution sérieuse à la connaissance de la pensée de saint Thomas. Son intérêt dépasse le sujet directement à l'étude. Peut-être n'apprendra-t-il rien de vraiment neuf aux familiers du docteur commun, mais il dispensera étudiants et professeurs de beaucoup de tâtonnements. Ceux-ci sauront gré au R.P. Van Roo de les guider dans la lecture de quelques textes difficiles et de leur fournir en même temps, dans la préface et la bibliographie, le dossier de la controverse récente.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

EMMANUEL DORONZO, o.m.i. — *De Pœnitentia.* T. IV : *De Causis Extrinsecis.* Milwaukee, Bruce, [1953]. 22,5 cm., viii-1.156-(44) p.

Le *De Sacramentis* du R.P. Doronzo est maintenant bien connu, et l'on sait que l'auteur consacre quatre volumes de cette série au seul sacrement de pénitence. Les trois premiers avaient exposé successivement la nature de la pénitence, sacrement et vertu (t. I, 1949), la contrition et la confession (t. II, 1951), enfin, la satisfaction et l'absolution (t. III, 1952). Pour compléter le traité, ce dernier tome présente, sous le titre *De Causis Extrinsecis,* l'effet de ce sacrement, son sujet et son ministre, et les « connexa cum sacramento » : pouvoir des clefs et cérémonies.

L'étude de la rémission des péchés, effet de la pénitence, prend à elle seule la moitié du volume (p. 2-558). On y considère d'abord la rémission des péchés mortels, puis plus brièvement celle des péchés véniels; dans l'un et l'autre cas, on étudie séparément la causalité de la vertu de pénitence et celle du sacrement comme tel. Tous les aspects de cet important chapitre sont examinés à loisir, mais un point surtout retient l'auteur, à cause des discussions et des hérésies auxquelles il s'est prêté jadis : y a-t-il des péchés que le sacrement de pénitence ou le pouvoir des clefs est incapable de remettre ? (p. 281-423).

La plupart des questions relatives au *sujet* de la pénitence avaient déjà été touchées dans les volumes précédents; c'est pourquoi l'auteur n'aborde ici, pour compléter, que le problème dogmatique de l'absolution des moribonds, surtout de ceux qui sont privés de l'usage de leurs sens (p. 569-600). Quant au traité du *ministre* (p. 600-785), il s'attarde principalement à la nécessité du pouvoir d'ordre, vu l'intérêt historique et polémique tout particulier de cette doctrine.

Le traité de la pénitence s'achève par l'étude des questions connexes : quelques pages, à la fin, sur la convenance de ses cérémonies et de ses sacramentaux, et surtout un exposé approfondi du pouvoir des clefs, considéré dans toute son

ampleur, comportant le pouvoir d'excommunier et celui de concéder des indulgences. Naturellement, c'est surtout le traité des indulgences, si malmené par les protestants, qui se prête à de longues considérations dans une perspective apologétique; aussi bien l'auteur lui consacre-t-il plus de trois cents pages (p. 828-1143).

Faut-il refaire ici l'éloge des mérites exceptionnels de ce *De Pœnitentia*, comme d'ailleurs de toute la grande série de théologie sacramentaire dans laquelle il s'insère ? Qu'il nous suffise de répéter, au sujet de cet ouvrage sur la pénitence, que ces quatre volumes constituent une source à la fois indispensable et inépuisable aussi bien pour le professeur de théologie pénitentielle que pour tout chercheur désireux de pousser plus avant l'étude de la matière.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

ANTONIUS LANZA, PETRUS PALAZZINI. — *Theologia Moralis.* Tomus II. *De Virtutibus in specie.* Pars 1ª. *De Virtutibus theologicis ac de Religione.* Turin, Marietti, 1955. 24,5 cm., 425 p.

Le premier volume du cours de théologie morale professé par le regretté Mgr Antoine Lanza est paru en 1949. L'édition du deuxième a été préparée par le père Pierre Palazzini, son successeur à l'Institut pontifical du Latran. S'appuyant sur les principes établis dans le premier tome — la théologie morale fondamentale — l'auteur aborde ici la question des vertus particulières. Si l'on s'est largement inspiré de la somme théologique de saint Thomas, soit dans la répartition des chapitres, soit dans l'exposé doctrinal, on n'a pas hésité à s'en départir à l'occasion, par exemple en traitant la Religion immédiatement après la Charité. Par ailleurs, on s'est appliqué à assurer au présent volume les qualités qui ornent les bons manuels du genre : omission de certaines questions désuètes, choix judicieux des opinions, des preuves, des applications concrètes, énoncé de la doctrine en des formules simples et concises, présentation typographique aérée et attrayante.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Père P. LUMBRERAS, o.p. — *De fine ultimo hominis (Iª-IIæ, 1-5).* Madrid-Buenos Aires, Studium de cultura; Rome, Angelicum. 130 p.

Entreprise depuis une vingtaine d'années, la série des *Prælectiones scholasticæ* du professeur de l'Angélique sera bientôt complète. Il s'agit des notes d'un professeur d'expérience à l'adresse des élèves dont le manuel est la *Somme de Théologie* de saint Thomas d'Aquin. Ne chicanons pas l'auteur sur le genre de ses ouvrages qui sont conçus selon la méthode que Mgr Grabmann appelait naguère dialectique ou spéculative pour la distinguer de la méthode historico-génétique de l'interprétation de l'Angélique Docteur. Qu'il ait préparé la voie à la lecture du texte même du Maître est déjà un service qui mérite notre reconnaissance.

Certaines expressions — monnaie courante en ces sortes d'ouvrages — me semblent peu conformes à l'enseignement de la Somme. Je ne parviens pas à comprendre qu'on traduise *finis ultimus qui* par *béatitude objective* et *finis ultimus quo* par *béatitude subjective.* Parle-t-on de délectation ou d'intellection objective pour signifier le délectable ou l'intelligible ? Pour saint Thomas, surtout dans la Somme, béatitude signifie proprement un *acte (quo)* qui porte sur un *objet (quod).* Cette distinction n'équivaut d'ailleurs pas à celle qu'il fait entre la « ratio beatitudinis » (quo) et la « res in qua » (quod). Il y aurait avantage à retracer sous

quelles influences les termes « objective » et « subjective » se sont introduits dans le vocabulaire de certains thomistes. De même pour l'expression *désir inefficace*. Un désir est toujours efficace, même s'il n'a que l'efficacité d'un désir. C'est le sujet qui, parfois, pour une raison ou pour une autre, ne parvient pas à le réaliser.

Une omission me semble regrettable. L'auteur fait très peu de cas des indications du texte qu'il commente sur la béatitude imparfaite de cette vie. Saint Thomas, pour sa part, ne manque aucune occasion, surtout dans la Somme, de montrer que si la béatitude ne consiste pas essentiellement dans la richesse, etc., celle-ci est un véritable bien humain qui a un rôle à jouer dans le bonheur de l'homme sur cette terre. L'humanisme du Maître médiéval est plus riche et plus explicite que celui de son disciple qui se prive d'une excellente occasion de tracer les grandes lignes d'une théologie des réalités terrestres.

Roger GUINDON, o.m.i.

* * *

*Morale chrétienne et requêtes contemporaines.* Paris-Tournai, Casterman, 1954. 291 p. (Cahiers de l'actualité religieuse.)

Quatre thèmes ont retenu l'attention des théologiens réunis à La Sartre : *morale néo-testamentaire et morale grecque, morale et nouvelles méthodes scientifiques, morale et philosophies contemporaines, morale et requêtes contemporaines.* Il y a là un ensemble de réflexions, la plupart bien conduites, dont la lecture s'impose à tout professeur de morale.

La *Présentation classique de la morale chrétienne* du chanoine J. Leclercq reprend, avec quelques atténuations, certaines affirmations de ses écrits antérieurs au sujet desquelles j'ai eu l'occasion de donner mon avis (voir *R.U.O.*, 21 [1951], p. 61*-68*). L'auteur ne l'ignore pas et son humeur lui suggère des propos malveillants sur le Canada français (p. 18). Des besognes plus constructives ne m'ont pas permis de donner suite aux conseils du R.P. Thomas Deman, o.p., qui, dès le printemps 1954, m'engageait fortement à répondre publiquement aux calomnies du chanoine. Les exigences de la méthode sociologique de l'auteur gagneraient à être complétées par le vieux proverbe *Ne sutor ultra crepidam...* Le prophétisme est certes à la mode, mais il doit se tenir à l'intérieur de certaines limites que l'intervention récente des autorités ecclésiastiques (voir *Osservatore Romano,* 2 février 1956, p. 1-2), exigeant qu'on retire du commerce *L'enseignement de la Morale chrétienne,* a rappelées opportunément. Le compte du chanoine qui nous considère cinquante ans en retard n'est plus tout à fait exact. Tout autre commentaire serait superflu.

L'exposé du père C. Spicq, o.p., sur *La morale paulinienne* (p. 47-70) est remarquable. De même, ceux des pères H. Delville, o.p. (*Les bases psychologiques de la vie morale,* p. 113-142) et P. Driessen, o.f.m. (*Le conditionnement sociologique de la vie morale,* p. 143-162). Les professeurs en tireront profit dans l'exposé de l'évolution morale des individus, au chapitre de l'acte humain et à celui de la vie des habitus (vertus ou vices). Ce sont là des additions importantes aux traités classiques qui sont trop exclusivement préoccupés d'établir les conditions de l'acte parfait de la vertu sans considérer avec assez d'attention les différentes étapes de l'évolution morale par lesquelles on y accède. Je regrette seulement que les auteurs n'aient pas utilisé les récentes déclarations du souverain pontife en ces matières. Plus que personne, le théologien doit régler ses pensées sur celles du magistère vivant.

La comparaison de la phénoménologie existentielle avec la morale thomiste (H.-D. Robert, o.p., p. 197-217) est fort suggestive. L'auteur a raison de prétendre

que ce sont les textes moraux de saint Thomas, plus encore que ses écrits métaphysiques, qu'il faut rapprocher et comparer avec les affirmations des existentialistes. Mais il eût fallu ajouter aussitôt, pour toucher au fond du problème, qu'il est indispensable d'affronter les métaphysiques pour percevoir le sens véritable des expressions utilisées de part et d'autre. La remarque de l'auteur concernant l'anthropologie thomiste (p. 206) vaut aussi pour les écrits existentialistes. Le dialogue et la franche collaboration sont toujours malaisés lorsque les mots de chacun ne signifient pas exactement les mêmes réalités.

Plus d'une affirmation du père B. Olivier, o.p., trouvera un accueil favorable chez ceux qui font des souhaits *Pour une théologie morale renouvelée* (p. 219-255). L'auteur met bien en lumière *les limites de toute théologie,* tout en prenant garde d'insister sur la *nécessité d'une théologie des essences* (j'aurais préféré « des natures », en raison du sens péjoratif qu'on attache de plus en plus au terme « essence ») et sur l'*insuffisance d'une morale non-théologique* et *non-scientifique.* J'ai, pour ma part, peu d'inclination pour le retour aux termes *kérygmatique, catéchèse, didascalie* dont la signification exacte est extrêmement difficile à établir. Le progrès de la théologie exige-t-il vraiment cette régression du vocabulaire ? Je ne le crois pas. Par ailleurs, s'agit-il précisément de renouveler la théologie morale elle-même ou de mettre au point les meilleures méthodes qui permettront de l'enseigner au peuple chrétien ? Ne pourrait-on pas assimiler en quelque façon le problème abordé ici par l'auteur avec les préoccupations qui règlent les efforts menés dans les écoles normales en vue de préparer les professeurs des enseignements primaires et secondaires ? Renouveler les méthodes de l'enseignement du latin, par exemple, n'exige pas qu'on change les règles de la grammaire. J'ai parfois l'impression que la discussion de ce grave problème subit plus ou moins l'influence d'un certain « socratisme » plus ou moins inconscient qui se donne l'illusion que la théologie est suffisante à la préparation des pasteurs d'âmes, tant pour leur vie personnelle que pour leur ministère. En plus d'être des écoles de théologie, nos maisons de formation cléricales ne devraient-elles pas être de véritables écoles de pastorale ? Le problème de savoir si théologie et pastorale forment une seule et même science demanderait un examen spécial. Mais pourquoi attendre qu'on ait bien nettement défini les natures respectives avant d'en faire ? Je ne prétends pas qu'il ne s'en fait pas ! Mais je constate qu'en possession de la doctrine sacrée, chargés officiellement de l'enseignement du peuple chrétien, nos prêtres ne sont pas toujours bien préparés à la communiquer. Or cela ne dépend pas du tout de la qualité trop scientifique de l'enseignement qu'on leur a donné. Cela provient plutôt du manque d'initiation pédagogique des futurs prêtres, et peut-être aussi de leurs maîtres. Pour *comprendre* la théologie, il n'est pas meilleure méthode que de se mettre docilement à l'école de saint Thomas d'Aquin et des meilleurs commentateurs qui l'ont expliqué au cours des siècles. Pour *faire comprendre* la théologie à ceux qui sont dépourvus d'initiation proprement philosophique, il me semble bien probable qu'il faudra recourir à d'autres maîtres et à d'autres disciplines. Distinguer science et rhétorique, science et pédagogie est excellent. Les cultiver toutes est mieux encore.

En somme, il me semble s'agir ici davantage d'un problème d'adaptation que de vérité, quoi qu'en dise le père A. Léonard, o.p., en conclusion du recueil (p. 274). Et je ne suis pas assuré que l'utilisation plus explicite des allocutions du Saint-Père sur la conscience chrétienne, pour ne mentionner que celles-là, n'eût pas entraîné certaines modifications des perspectives dans la conception et la présentation des travaux de ce congrès.

Roger GUINDON, o.m.i.

* * *

AUGUSTINE ROCK, O.P. — *Unless They Be Sent. A Theological Study of the Nature and Purpose of Preaching.* Dubuque, Iowa, Wm. C. Brown Company, [1953].

Le titre de cet ouvrage traduit deux mots de saint Paul : « [Quomodo vero prædicabunt] *nisi mittantur ?* » (Rom., 19, 15). Le sous-titre en précise le contenu : il s'agit d'une étude théologique sur la nature et le but de la prédication. La préface en resserre les limites : l'auteur entend se restreindre à l'enseignement d'abord de saint Thomas puis, secondairement, de saint Albert le Grand et de saint Bonaventure, sur cette grande fonction de l'apostolat.

La prédication est un ministère essentiel à l'Église. Et pourtant, on n'en a pas toujours saisi la signification théologique. Les grandes encyclopédies catholiques en langue française ou en langue allemande ne consacrent aucun article au sujet comme tel. Les manuels de théologie sont également muets. Plusieurs travaux historiques l'ont choisi comme thème de recherches, mais on n'y a pas toujours considéré le sermon comme une entité théologique, comme une œuvre de salut accomplie par l'Église. Quelques thèses de droit canon, parues en ces dernières années, ont analysé la discipline de l'Église sur la prédication du verbe divin, mais les juristes eux-mêmes ont souffert de l'absence de traités doctrinaux. L'on comprend qu'une inquiétude se manifeste en divers milieux au sujet de la nature de la prédication entrevue du strict point de vue théologique. Le R.P. entend donc apporter sa part à une tâche dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle sera immense, si — abstraction faite de l'histoire de la prédication à travers les siècles — l'on songe à l'exégèse des textes scripturaires, au dépouillement minutieux des sources patristiques, à l'étude de la pensée de l'Église contenue dans les documents pontificaux et dans les canons des conciles généraux ou particuliers.

Que l'on n'attende donc pas du livre de Rock une étude practico-pratique sur l'utilisation des sources du sermon, la formation du style, la culture de la voix : on nous présente ici une exposition doctrinale de la nature de la prédication, connaissance absolument indispensable à tous ceux qui doivent aborder le ministère redoutable de la parole de Dieu.

L'auteur procède selon la voie classique des quatre causes. La cause finale de la prédication — le but poursuivi par elle, — c'est la disposition des auditeurs à la foi et, ultimement, le salut des âmes et la gloire de Dieu. Sa cause matérielle éloignée — le sujet ou thème qu'elle cherche à développer, à expliquer — réside dans la vérité sacrée et, secondairement, dans le savoir humain, en autant que celui-ci est ordonné à la connaissance des choses divines. Sa cause matérielle immédiate — la présentation du sujet, la manière de prêcher — est toute commandée par la fin. Le sermon est une œuvre surnaturelle ordonnée au salut des âmes. C'est une parole orale — non écrite, — adressée à toute l'Église, adaptée à plusieurs circonstances, mais toujours tenue de maintenir son orientation vers une fin impérieuse sous peine de perdre son essence même. Il n'est pas interdit d'utiliser l'éloquence et la rhétorique pour mieux faire accepter la doctrine, mais non pas pour rendre le discours plus agréable ou le prédicateur plus populaire. La cause formelle de la prédication doit se chercher dans la mission canonique, c'est-à-dire dans la députation du prédicateur par l'Église, accordée aux évêques en vertu même de leur office et aux prêtres sous forme de délégation épiscopale. Sa cause efficiente est, en premier lieu, Dieu lui-même et, ensuite seulement, le prédicateur, son instrument. Celui-ci doit être de sexe masculin, élevé aux ordres majeurs, doté de la juridiction requise. Il doit, au surplus, posséder une grande maturité qui ne se rencontre pas ordinairement chez les trop jeunes; une vertu solide qui en fasse un

instrument docile dans la main de Dieu; une science profonde qui lui donne maîtrise et autorité.

Cette doctrine — résumée ici bien schématiquement — est tirée des trois grands docteurs médiévaux, surtout de saint Thomas; elle est corroborée, à l'occasion, par les conciles du XIII° siècle, en particulier le concile de Latran de 1215; elle est éclairée parfois par l'arrière-plan doctrinal ou historique devant lequel se meut le Docteur Angélique, par exemple la querelle sur l'utilisation de la sagesse humaine dans la prédication (p. 69), ou encore l'attachement manifesté par certains supérieurs au salaire récolté par leurs sujets (p. 54).

L'ouvrage de Rock ne dit peut-être pas tout, mais il contient l'essentiel. La synthèse est bien échaffaudée et solide. Les affirmations reposent toujours sur des textes cités en note, elles sont nuancées et enchaînées avec logique. En lisant cette reconstitution de la pensée thomiste — dispersée surtout dans les commentaires scripturaires du Docteur Angélique — sur un ministère aussi important que la prédication l'est dans l'Église, on se surprend à réfléchir sur les causes du retard de la théologie en un domaine aussi capital et on n'en éprouve que plus de reconnaissance envers l'auteur.

Paul-Henri LAFONTAINE, o.m.i.

* * *

JOHN BONFORTE. — *The Philosophy of Epictetus.* New York, Philosophical Library, 1955. 21,5 cm., xiv-146 p.

The Discourses of Epictetus were written from notes taken by one of his disciples named Arrian. They are divided into about a hundred sections or paragraphs of a little more than a page each. There does not seem to be any systematic arrangement of topics, which do not go to any great depth and which are presented in the form of dialogues or anecdotes. Because of this randomness, it would have helped, had the editor given us headings for each paragraph or at least an analytical table of contents, to enable us to find out more quickly what Epictetus taught on this or that particular question.

This stoic philosopher, who was a freed slave, spent most of his life in Rome, and died in 117. He most likely had an influence on Marcus Aurelius, and may, perhaps unknowingly, have been influenced himself by Christianity. On many points, there is a close relation between his stoicism and Christian ethics. They both stress the eminent value of the human person and the necessity of submission to God.

The translation of the Discourses was first made by Elizabeth Carter in 1758; it was rewritten by T. W. Higginson in 1865; and the editor of this book, though he admits that he does not know a single word of Greek, has seen fit to make alterations in the translated text, changing or adding words and even sentences here and there. It follows that this work is not a critical and definitive edition. However, it will be useful to anyone who is interested in the aphorisms of a pagan moralist, who, for most people, is just a name that comes up in the history of philosophy.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

EDWARD P. CRONAN. — *The Dignity of the Human Person.* New York, Philosophical Library, 1955. 22 cm., xvi-208 p.

Graced with a Foreword by His Eminence Cardinal Spellman, this book by Father Cronan, who studied at Harvard and at the Catholic University of America,

and taught at the Seminary of Baltimore, before becoming Catholic Chaplain at the U.S. Naval Postgraduate School in California, is an example of the sound constructive thought which is needed to dispel modern intellectual confusion. It is an illustration of the practicality of metaphysics and especially of the realistic thomistic philosophy which respects Christian revelation. The author has packed within 200 pages an extraordinary amount of wisdom. There is hardly a page where he does not quote St. Thomas, not just to have an "authority", but to get at the basic principles that solve the problems pertaining to man.

This study on the evaluation of man starts by considering the standards of such evaluation, and then, in Part One, shows in what consists the dignity and perfection of man with regard to creation and in relation to his Creator, and, in Part Two, explains how man, as a social person can perfect himself.

Man's worth comes from his spiritual nature and is rooted in his image-relation to God; and, unless we understand this, we do not fully realize the dignity of man. The whole book is a development of the first sentence: "The most valuable item in the universe is man. He alone is the image of his Maker. He alone has divinity for his destiny." Far from repeating shallow commonplace generalities, the author appeals to adult minds who are not allergic to metaphysics, and makes a thorough analysis of the concepts of participation and likeness. He also shows that rationality, which specifies the person, is "a perfection of being, reflecting by image in man the infinite perfection, which is the criterion of value and dignity". He then proves that man's perfection calls for society, as the "growing ground", the necessary condition for the development of human potentialities. "'His individual essence achieves existential completion only through his coexistence with other persons."

Because the person is a species of individual, the author does not favour the pet theory of some philosophers, that there is a split or opposition between individual and person.

On the question of the individual and civil society, the author make many important statements, which are not mere truisms but deep truths often ignored by contemporary thinkers. We have knitted into a continuous text the following quotations taken here and there from the book: "The person is prior in time and perfection to society. He is subordinated to the state as totum but not totaliter. He is ordained to two ends: the ultimate and the proximate. The first claims the totality of his being, the second does not. He is ordained first to God, and then to society as a means to God. Social groups are instruments of his perfection. The root and also the content and measure of his native value are independent of society, and above and beyond it. His intrinsic value does not flow from society but to it. Nothing of what man is or is to be can, without tension and loss of true human dignity, be totally controled by a temporal civic group. Society is for man a natural milieu conducive to his completion of personal self. The state can only be characterized as a service-relationship, and can never properly claim an absolute command, which could make of individual persons things to be exploited by a group which the individual in reality excels. Only the individual person and not society in any form is permanent. Only he is the image of God. Man is not to be submerged in the group, but through it to expand his spiritual powers whose continued development toward their spiritual end perfects personality. Man needs a society which manifests that it is a rational group with a spiritually human sense of values to provide him with aids to human perfection..."

Fr. Cronan also deals with the functional ties arising from social activities, and specifically treats of freedom and responsibility, of rights in relation to law, of the

limits of human authority, of the educative process which must be theocentric, of the connection between individual ownership and personal development, of the rightful use of material property, of the activity of work as an aid to the development of personality, of the immediate relation of man to God in private and public worship, of the evils of secularism, etc. All these ethical problems are thoroughly investigated in the light of fundamental principles clearly stated in this excellent book, which is profound without being obscure. Of the many recent books on "Man and Society", this thoughtful work stands out pre-eminent, and is most emphatically recommended as a remedy against the insidious errors of totalitarianism and of secularist liberalism.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

PANTALEO CARABELLESE. — *La Conscience concrète.* Paris, Aubier, 1955. 18,5 cm., 220 p.

FELICE BATTAGLIA. — *La Valeur dans l'Histoire.* Paris, Aubier, 1955. 18,5 cm., 208 p.

Ces deux récentes additions à la collection « Philosophes italiens » sont l'œuvre de penseurs contemporains, qui ont subi l'influence douteuse de Croce et de Gentile et qui ont tâché, jusqu'à un certain point, de s'en libérer.

M. Carabellese, qui fut professeur aux universités de Palerme et de Rome jusqu'à sa mort récente, était devenu un fils spirituel de Kant, dont il avait essayé de « corriger » le criticisme en y ajoutant le point de départ cartésien. Il est permis de douter que ce fût une amélioration de faire de l'objet le moi, de confondre l'être et l'être-pensé et de transformer la métaphysique en logique. Ce choix de textes de Carabellese donne une idée de la pensée confuse et abstruse de l'auteur, qui soutient que l'être est la conscience concrète et que l'entendement, le sens et la volonté constituent l'être objectif et le dialectisent. Selon lui, l'entendement serait la faculté du passé de la conscience objective qui caractérise l'être objectif comme l'Idée et ses catégories; le sens, faculté du présent, caractérise l'être comme la Substance et ses actes; la volonté, faculté du futur, caractérise l'être objectif comme la Raison et ses valeurs. Dans une Introduction d'une quarantaine de pages, les traducteurs et éditeurs manifestent beaucoup de sympathie et d'admiration pour l'auteur. Nous ne pouvons pas dire que nous partageons cet enthousiasme, car Carabellese, qui prône une « métaphysique critique », ne cesse de s'insurger contre ce qu'il appelle la « métaphysique dogmatique, voire la métaphysique-science » et il soutient que, une fois la critique confirmée, la métaphysique doit être abandonnée, puisqu'il ne saurait y avoir de métaphysique de l'inconnaissable.

Pour ce qui est du professeur Battaglia, actuellement recteur de l'Université de Bologne, quoiqu'on ne trouve, chez lui non plus, aucune trace d'aristotélisme ou de philosophie scolastique, il semble alimenter sa pensée aux sources d'une forme assez vague de spiritualisme. Il explique la philosophie de l'histoire depuis saint Augustin jusqu'à Hegel, mentionnant surtout Pétrarque et Vico; puis, et c'est presque tout le volume qui y passe, il analyse le concept de l'histoire chez Croce et chez Gentile, et il conclut en montrant que l'histoire ne peut être comprise sans admettre une cause transcendante, qui est Dieu ou « la Valeur suprême absolue ». Certes, la pensée de l'auteur est un progrès sur l'indécision de ses maîtres, mais il a été si profondément marqué par l'idéalisme et l'actualisme gentiliens qu'il ne faut pas lui demander de les condamner catégoriquement. Il lui reste encore beaucoup de chemin à parcourir pour arriver à la philosophie chrétienne et thomiste.

* * * Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

GABRIEL MARCEL. — *The Decline of Wisdom.* New York, Philosophical Library, 1955. 22 cm., viii-56 p.

In this short work, the eminent French philosopher diagnoses the present ills of the world, and appeals to humility and charity, to the love of one's neighbour, in order to cure our age of its "spirit of abstraction", i.e. of callousness and of pride. At first blush, one might be startled to see a philosopher opposed to the spirit of abstraction; but we soon realize that Marcel, though not professedly an existentialist, simply favours "concrete thinking" as opposed to a dehumanized way of thinking "in vacuo", which alienates from the sense of life and living realities.

The first chapter deals with "the limitations of industrial civilization", the effects of technical progress on man, and the "abstract" character of the industrial environment, and offers against dehumanisation remedies which can be summed up in "the gift of love".

The author then treats of "the notion of spiritual heritage". He equates spirit with inspiration and creative power, and shows that appreciation for the past will tend to lessen in the measure that creative power weakens, and that there is no spiritual heritage for those who are in slavery and in shackles, whether of their own making or not. He insists that value must be incarnate, and that "the moment we disembody it, while trying to make it objective, we distort it and we strip it of its authenticity".

In the third chapter "The breaking up of the notion of wisdom", he claims that "wisdom is grounded in the will to freedom", and rightly deplores the disappearance of common sense from a great many manifestations of contemporary popular culture. The trend to collectivism is detrimental to certain organic groups, such as the family and the village, it leads to the predominance of the state, and favours the growth of fanatic totalitarian ideologies, which are incompatible with our idea of wisdom. He also points to the danger of committed thought (la pensée engagée), where anarchy often takes the place of reason, and which does not encourage intellectual piety nor respect for the past. Due to the present dislocation of wisdom, a huge multiplication of means and recipes takes the place of ends and values, that they should serve and safeguard. "It is as if man overburdened by the weight of techniques knows less and less where he stands in regard to what matters to him and what doesn't, to what is precious and what is worthless." Even in the field of philosophy, the modern world is in a state of Babel and confusion, split as it is into parts that have no communication between them, such as logico-mathematical neo-positivism and the doctrines of metaphysical inspiration, whether existentialist or not. "To the extent that the universal is debased or dimmed out, wisdom becomes eclipsed, and its place is taken by a system of technical processes tightly fitted into one another, whose complexity is only rivalled by the poverty of the ends it serves."

In the light of the dichotomy between the wisdom of the world and the wisdom of Christ, the author recalls that the will to power simply turns the world into a factory, and that order, stability and truth must become incarnate at the humblest and most intimate level of human life. There is no denying that the only truly wise man is the saint.

Though we need not agree with everything Marcel says, we confess that this stirring call to humility and charity bespeaks a Christian philosopher.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

René Bertrand-Serret. — *L'« Intégrisme », cet inconnu.* Paris, Éditions du Cèdre, 1956. 18,5 cm., 86 p.

L'auteur, qui a déjà fait preuve de beaucoup de perspicacité et de courage en dénonçant le mythe du transformisme et le mythe des « classes », s'applique maintenant à étudier le mythe de l'« intégrisme », que les anti-intégristes et progressistes ont créé de toutes pièces pour le besoin de leur cause. Ce qui a provoqué son livre est un numéro assez récent de la *Chronique Sociale de France,* intitulé « Progressisme et Intégrisme », et qui prétendait envisager l'« intégrisme » dans un esprit non partisan, mais qui n'était qu'un factum et une charge à fond de train. M. Bertrand-Serret nous montre clairement que vouloir mettre sur le même pied progressisme et « intégrisme » est insoutenable et basé sur des arguments fallacieux. La notion d'« intégrisme », dont on se sert comme d'un qualificatif infamant, est née dans le cerveau de ceux qui n'ont jamais pardonné à saint Pie X d'avoir condamné le modernisme. A leurs yeux, il suffit d'avoir refusé totalement le modernisme pour être justiciable de l'accusation d'« intégrisme ». Alors que la notion d'« intégrisme » n'existe que pour les anti-intégristes, qui l'exploitent pour détourner l'attention de leurs tendances suspectes, le progressisme, lui, existe objectivement. Cette démangeaison de la nouveauté, cette néo-orthodoxie, cette volonté d'adapter la religion catholique au dernier cri et aux plus récentes thèses populaires, quelque incertaines et équivoques qu'elles soient, n'est que trop réelle et a, d'ailleurs, été condamnée par l'Église. Il n'y a donc pas de rapprochement à faire entre le fait « progressisme » et le concept « intégrisme ».

Que des catholiques fassent un reproche à quelqu'un de son souci d'orthodoxie et de son désir de s'en tenir intégralement au Magistère de l'Église, c'est vraiment aller un peu loin. Accuser quelqu'un de « majoration d'orthodoxie », comme le font les anti-intégristes, c'est laisser entendre qu'on pense que la vérité se trouve toujours nécessairement à l'extrême gauche et qu'il ne faut pas avoir peur des compromissions. L'auteur cite abondamment certains sociologues et écrivains catholiques bien connus et souligne le parti pris, l'arbitraire et le manque de logique de leurs allégations et de leurs arguments contre ceux qu'ils appellent « intégristes ». Il fait voir de quel côté se trouve le « refus du dialogue » et l'intransigeance, et quels sont ceux qui utilisent deux poids et deux mesures dans leurs jugements. Il rappelle « la tendance commune aux anti-intégristes de tous rites à éluder ou minimiser les appels à l'orthodoxie les plus solennels, lorsqu'ils les gênent », et il conclut que l'anti-intégrisme est une réalité tandis que l'« intégrisme » est un fantôme; ce qui explique le titre de son livre.

Les anti-intégristes feraient bien de relire les avertissements de Rome contre cette déformation de la charité, qui consiste à fermer les yeux sur les pires erreurs au nom de l'amour du prochain et à traiter d'intransigeants ceux qui s'opposent à toute doctrine pernicieuse. La vérité aussi a des droits; et on aurait bien tort de vouloir mettre une sourdine sur ceux qui la défendent crânement et qui ne veulent pas qu'on l'avilisse.

* * * Henri Saint-Denis, o.m.i.

Herbert L. Searles. — *Logic and Scientific Methods.* New York, Ronald Press Co., 1956. 21.5 cm., viii-378 p.

This introductory course is the second edition of a very readable and useful textbook, which the author, who is professor of Philosophy at the University of Southern California, first published in 1948. Equal emphasis is given to the logic of deduction and to the methods of the sciences.

After several chapters on language, meaning and definition, the author deals exhaustively with deductive logic along the traditional aristotelian lines, and avoids the esoteric and unnecessarily complicated treatment found in many modern texts that belong to mathematics as much as to logic. The second part of the book treats of scientific knowledge and induction. There are interesting chapters on probability, measurement and scientific method in legal thinking.

The author gives plenty of illustrative material and problems, that help considerably in the teaching of this philosophical science, which can be very arid unless constantly correlated with real life. At the end of the book, in addition to suggestions for the solution of most of the problems, he provides a complete glossary of logical terms.

We feel that this clear and sound textbook, which is the result of a long pedagogical experience, deserves widespread use.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

# *Table des matières*

## Section spéciale

### ANNÉE 1956

---

## *Articles de fond*

---


PAGES

BELLEMARE (R.), o.m.i. — *Pour une théologie thomiste de la pauvreté* ..... 137*-164*

DESROCHES (A.), c.s.v. — *L'élément formel de l'inspiration* 215*-235*

GRABOWSKI (S. J.). — *God "Contains" the Universe. A study in Patristic Theology* (Concluded) ..... 90*-113*
165*-187*

GUINDON (R.), o.m.i. — *A propos de la chronologie du « Compendium »* ..... 193*-212*

LACHANCE (C.-M.), o.p. — *La grâce est en nous par mode d'habitus entitatif* ..... 23*-51*
75*-89*

LACHANCE (E.), eudiste. — *La fin de la vie terrestre de la Vierge Marie, étudiée à la lumière de sa sainteté* ..... 5*-22*

STROBEL (A.), o.m.i. — *Chronique biblique. Ancien Testament* ..... 114*-129*

— *L'authenticité du sanctuaire de l'Annonciation à Nazareth* ..... 65*-74*

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

PAGES

ALT (A.). — *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel.* Band I : XII, 357 p.; Band II : VIII, 476 p. (Albert Strobel, o.m.i.) ..... 131*-132*

*Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation Edited by Johannes Quasten, S.T.D. and Joseph C. Plumpe, Ph.D.* (J.-R. Laurin, o.m.i.) ..... 132*-133*

BATTAGLIA (Felice). — *La Valeur dans l'Histoire.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 248*-249*

BERTRAND-SERRET (René). — *L'« Intégrisme », cet inconnu.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 250*

BOMAN (Th.). — *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen,* 2e éd. (Albert Strobel, o.m.i.) 130*-131*

BONFORTE (John). — *The Philosophy of Epictetus.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 246*

BOWE (Gabriel), O.P. — *The Origin of Political Authority.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 63*-64*

CARABELLESE (Pantaleo). — *La Conscience concrète.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 248*

COLLINS (Leonar), C.S.C., editor. — *1954 Proceedings of the Sisters' Institute of Spirituality.* (G. Lesage, o.m.i.) 54*

CORAZÓN (Enrique del Sdo.), o.c.d. — *Los Salmanticenses : su vida y su obra. Ensayo histórico y proceso inquisitorial de su doctrina sobre la Immaculada.* (Émilien Lamirande, o.m.i.) ..... 190*-191*

PAGES

COURTNEY (F.), S.J. — *Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century.* (J.-R. Laurin, o.m.i.) ..... 57*-58*

CRONAN (Edward P.). — *The Dignity of the Human Person.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 246*-248*

CROTEAU (Jacques), o.m.i. — *Les Fondements thomistes du Personnalisme de Maritain.* (H. Saint-Denis, o.m.i.) 136*

DORONZO (Emmanuel), o.m.i. — *De Extrema Unctione.* T. I. *De Causis intrinsecis.* T. II. *De Causis extrinsecis.* (Eugène Marcotte, o.m.i.) ..... 189*-190*

— *De Pœnitentia.* T. IV. *De Causis Extrinsecis.* (Eugène Marcotte, o.m.i.) ..... 241*-242*

GROTZ (Joseph), s.j. — *Die Entweicklung des Buszstufenwesens in der vornicänischen Kirche.* (A. Cossement, o.m.i.) ..... 58*-59*

HATCH (E.) et REDPATH (H. A.). — *A Concordance to the Septuagint.* (Albert Strobel, o.m.i.) ..... 236*-237*

*Joannes a Sancto Thoma.* — *Cursus theologicus.* Tomus IV, fasc. I-III. (Jacques Gervais, o.m.i.) ..... 191*-192*

LANZA (Antonius), PALAZZINI (Petrus). — *Theologia Moralis.* T. II. *De Virtutibus in specie. Pars I^a. De Virtutibus theologicis ac de Religione.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 242*

LECLERCQ (Dom Jean), o.s.b. — *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits.* (J.-R. Laurin, o.m.i.) ..... 55*-56*

LÖHRER (P. Magnus), o.s.b. — *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen Ersten Schriften bis zu den Confessiones.* (J.-R. Laurin, o.m.i.) ..... 188*-189*

LUMBRERAS (P.), o.p. — *De fine ultimo hominis (I^a-II^a, 1-5).* (Roger Guindon, o.m.i.) ..... 242*-243*

PAGES

MALEVEZ (L.), s.j. — *Le Message chrétien et le Mythe. La Théologie de Rudolf Bultmann.* (A. Cossement, o.m.i.) 59*-60*

MANDELKERN (Salomon). — *Veteris Testamenti Concordantia Hebraicæ atque Chardaicæ.* (A. Strobel, o.m.i.) 236*

MARCEL (Gabriel). — *The Decline of Wisdom.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 249*

MARITAIN (Jacques). — *An Essay on Christian Philosophy.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 63*

MÉNARD (Eusèbe-M.), o.f.m. — *Les Vocations tardives (vocations de jeunes gens et d'adultes) et le Séminaire des Saints-Apôtres.* (J.-R. Laurin, o.m.i.) 134*-135*

MICHIELS (Gommarus), o.f.m.cap. — *Principia generalia de personis in Ecclesia. Commentarius Libri II Codicis Juris Canonici. Canones prœliminares 87-106.* (Germain Lesage, o.m.i.) 53*-54*

*Morale chrétienne et requêtes contemporaines.* (Roger Guindon, o.m.i.) 243*-244*

O'NEIL (Charles J.). — *Imprudence in St. Thomas Aquinas.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 192*

PALAZZINI (Petrus), LANZA (Antonius). — *Theologia Moralis.* T. II. *De Virtutibus in specie. Pars I^a. De Virtutibus theologicis ac de Religione.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 242*

PRESTIGE (G.-L.). — *Dieu dans la Pensée patristique.* (Émilien Lamirande, o.m.i.) 238*-240*

*Problemi selecti di teologia contemporanea.* (Roger Guindon, o.m.i.) 237*-238*

*Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* Vol. 29. (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 62*-63*

*Questioni attuali di Diritto canonico.* (G. Lesage, o.m.i.) 135*

PAGES

REDPATH (H. A.) et HATCH (E.). — *A Concordance to the Septuagint.* (Albert Strobel, o.m.i.) ..... 236*-237*

ROBERT (A.) et TRICOT (A.). — *Initiation biblique. Introduction à l'étude des Saintes Écritures.* (Roger Lapointe, o.m.i.) ..... 52*-53*

ROCK (Augustine), O.P. — *Unless They Be Sent. A Theological Study of the Nature and Purpose of Preaching.* (Paul-Henri Lafontaine, o.m.i.) ..... 245*-246*

SALMON (Dom Pierre), o.s.b. — *Étude sur les Insignes du Pontife dans le rite romain. Histoire et liturgie.* (J.-R. Laurin, o.m.i.) ..... 133*

*Santo Bernardo. Publicazione commemorativa nel'VIII Centenario della sua Morte.* (J.-R. Laurin, o.m.i.) ..... 56*-57*

SEARLES (Robert L.). — *Logic and Scientific Methods.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 250*

THONNARD (F. J.). — *A Short History of Philosophy.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 60*

TRICOT (A.) et ROBERT (A.). — *Initiation biblique. Introduction à l'étude des Saintes Écritures.* (Roger Lapointe, o.m.i.) ..... 52*-53*

VAN ROO (William A.), S.J. — *Grace and Original Justice According to St. Thomas.* (Émilien Lamirande, o.m.i.) 240*-241*

VERNET (Maurice). — *L'Ame et la Vie.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 61*-62*

*Vetus Latina. Die Reste des Altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt u. herausgegeben von der Erzabtei Beuron.* Vol. 26. *Epistulæ Catholicæ. Apocalypsis.* Fasc. I. *Épître de saint Jacques.* (Albert Strobel, o.m.i.) ..... 235*-236*

*Vetus Latina.* Fasc. 2 : *Genesis,* 27, 23-43, 22. (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 188*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Vol. 26 — N° 1 Janvier - Mars 1956

# Revue de l'Université d'Ottawa

## SOMMAIRE

PAGES

DON G. PESCE.
**Le moyen âge** ..... 5

ÉTIENNE GAREAU, O.M.I, professeur à l'École des Gradués.
**Pourquoi tenir à l'enseignement du latin ?** ..... 39

GASTON CARRIÈRE, O.M.I., du Séminaire universitaire.
**Le Collège de Bytown** ..... 56

FERNAND LEFEBVRE, de la Société royale d'Astronomie du Canada.
**L'histoire inconnue de l'astronomie** ..... 79

ANTOINE PAPLAUSKAS-RAMUNAS, professeur à l'École de Psychologie et d'Éducation.
**Le rôle du traducteur dans la société internationale** ..... 109

**Partie documentaire :** I. *Discours prononcés à l'occasion de l'inauguration officielle du laboratoire de génie chimique de la Faculté des Sciences pures et appliquées*, p. 112. — II. *Discours prononcés lors de la collation d'un diplôme d'honneur à S. Exc. le T. H. Vincent Massey, gouverneur général du Canada, à la suite de la pose de la pierre angulaire de l'édifice de la Faculté des Arts*, p. 118.
*Chronique*, p. 125. — *Bibliographie*, p. 134.

**SECTION SPÉCIALE**

EUGÈNE LACHANCE, eudiste.
**La fin de la vie terrestre de la Vierge Marie, étudiée à la lumière de sa sainteté** ..... 5*

CLÉMENT-MARIE LACHANCE, O.P.
**La grâce est en nous par mode d'habitus entitatif** ..... 23*

*Bibliographie*, p. 52*.

OTTAWA

# Revue de l'Université d'Ottawa

*publiée tous les trois mois par les Oblats de Marie-Immaculée de l'Université d'Ottawa.*

BUREAU DE DIRECTION :

Directeur : MARCEL BÉLANGER, O.M.I.
Sous-directeur : GASTON CARRIÈRE, O.M.I.
Secrétaire : LÉOPOLD LANCTÔT, O.M.I.

La *Revue de l'Université d'Ottawa* offre à ses lecteurs des articles touchant l'Écriture sainte, la théologie, le droit canonique et civil, l'histoire, la philosophie, les sciences et les arts.

Une *Section spéciale* présente des études plus techniques sur la théologie, le droit canonique et la philosophie.

Un article n'engage pas la responsabilité de la *Revue*, mais celle du signataire seulement.

Les ouvrages envoyés à la *Revue*, figureront dans la *Bibliographie*. Ils seront déposés à la bibliothèque de l'Université.

*Prix de l'abonnement :*

| | |
|---|---|
| Édition partielle | $2,50 |
| Édition complète (incluant la *Section spéciale)* | $3,00 |
| *Prix du numéro de l'année courante* | $1,00 |

*Années passées :*

| | | |
|---|---|---|
| 1931-1935 : | les quatre numéros de chaque année | $5,00 |
| | chaque numéro | $1,50 |
| 1936-1950 : | les quatre numéros de chaque année | $4,00 |
| | chaque numéro | $1,25 |
| | excepté le n° 4 de l'année 1950 | $1,50 |

*Tables générales :*

Deux tables générales ont été publiées en 1940 et en 1950, où figure l'analyse des matières contenues dans les vingt premiers volumes de la *Revue* (une collection de 15.600 pages in-octavo).

| | |
|---|---|
| Table générale des années 1931 à 1940, volume in-8 de 152 pages | $1,00 |
| Table générale des années 1941 à 1950, volume in-8 de 136 pages | $1,25 |

Ottawa. University.
Revue ...
v.26
1956
CBPac

v.26
1956
45056

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00336 2880